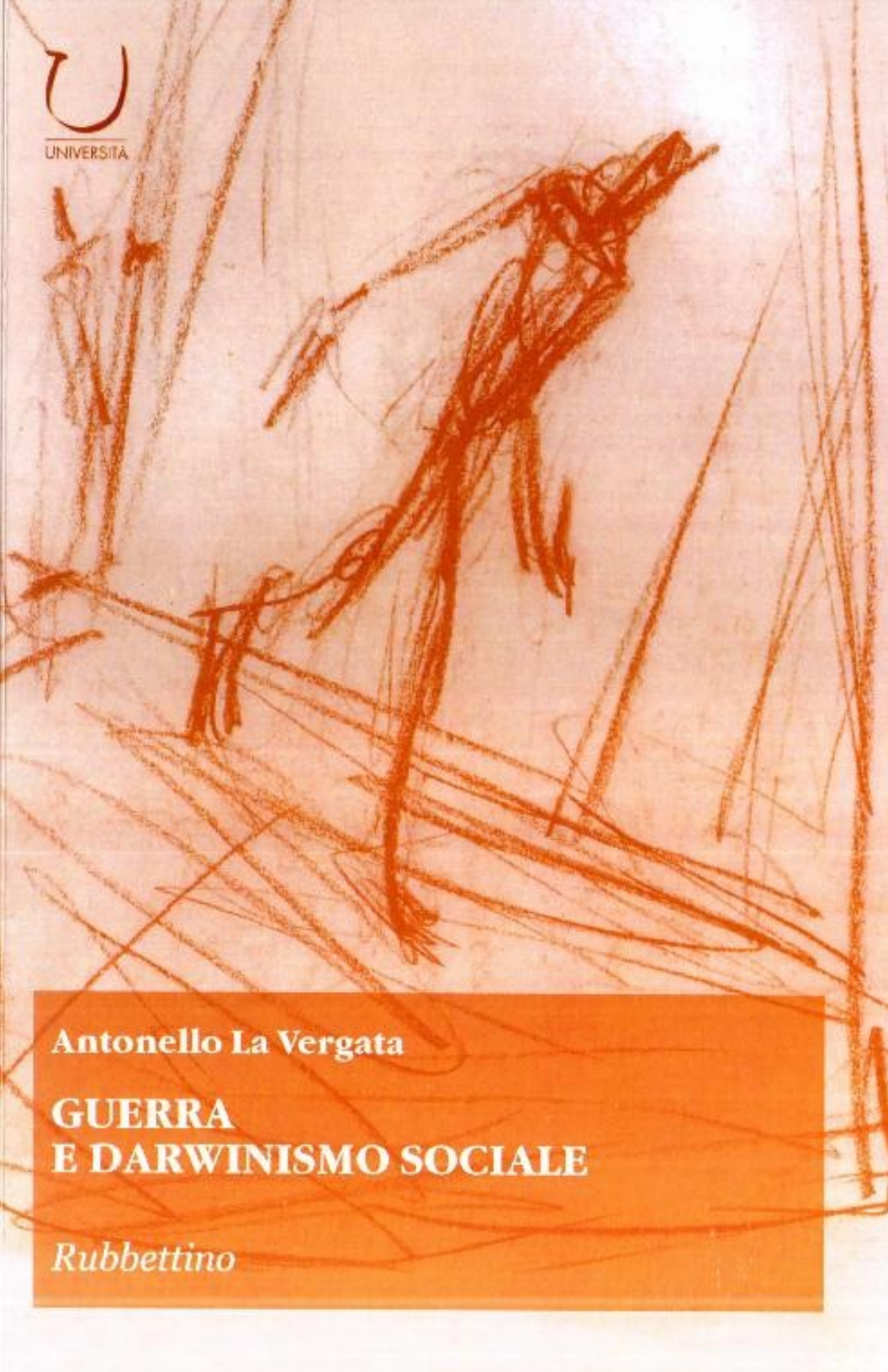

UNIVERSITÀ

Antonello La Vergata

GUERRA E DARWINISMO SOCIALE

Rubbettino

a cura di
Pierre

[Scan: **DEMOCRITO**]

Le teorie darwiniane della lotta per l'esistenza e della selezione naturale giustificano i conflitti sociali, il razzismo e la guerra? Così sembrò a molti fra Ottocento e Novecento. Così credono ancora non pochi storici, che vedono nel fascismo e nel nazismo la manifestazione estrema del "darwinismo sociale". Ma che cos'è il darwinismo sociale? Si trattò di un fenomeno molto più complesso e sfaccettato di quanto non si creda. In realtà, le esaltazioni della guerra che fiorirono prima, durante e dopo il conflitto mondiale del 1915-1918 attinsero, ben più che alle teorie darwiniane, a idee predarwiniane radicate nella tradizione culturale dell'Occidente. Il volume ripercorre la storia di un lungo e intricato episodio dei non facili rapporti fra scienze sociali, filosofia, ideologie politiche e teorie biologiche.

Antonello La Vergata

GUERRA
E DARWINISMO SOCIALE

Il volume raccoglie i testi delle lezioni tenute al dottorato di ricerca in "Scienza, tecnologia e società", che fa capo al Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica dell'Università della Calabria, e che è cofinanziato dal Fondo Sociale Europeo. Il testo è stato rivisto dall'autore.

Antonello La Vergata è nato a Cosenza nel 1954. Insegna Storia della filosofia all'Università di Modena e Reggio Emilia. È autore di numerose pubblicazioni sui rapporti fra biologia, filosofia e scienze umane, fra cui: *L'evoluzione biologica. Da Linneo a Darwin, 1735-1871* (Torino, Loescher, 1979), *Nonostante Malthus* (Torino, Bollati Boringhieri, 1990), *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo* (Napoli, Morano, 1990). Per quest'ultima opera ha ricevuto nel 1994 il premio Marc-Auguste Pictet dalla Société de physique et d'histoire naturelle di Ginevra.

Collana diretta da Giordano Sivini, coordinatore del dottorato di ricerca in "Scienza, tecnologia e società". Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica, Università della Calabria (e-mail sivini@unical.it).

© 2005 Dottorato di Ricerca in "Scienza, Tecnologia e Società"
Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica - Università della Calabria
www.sociologia.unical.it
© 2005 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - Tel. (0968) 662034
www.rubbettino.it

CREATIVE COMMONS

INDICE

Premessa
1 Come introduzione: Scienze naturali e scienze sociali
Darwinismo sociale e biologismo
Modelli fisici e modelli biologici nelle scienze sociali
Ambiguità del concetto di darwinismo sociale
2 Le diverse forme del darwinismo sociale
Un termine polemico
Spencer darwinista sociale?
Lamarckismo e darwinismo
"La dura disciplina della natura"
Darwin darwinista sociale
La "sopravvivenza degl'inadatti"
Il socialimperialismo
Le basi biologiche della cooperazione
3 Immagini e giustificazioni della guerra
La guerra come fenomeno naturale
La guerra e l'"economia della natura", ovvero l'equilibrio attraverso la distruzione
La guerra come sfogo della sovrappopolazione
La guerra come punizione divina
La guerra come palestra, come tonico, come pungolo
La sferza del bisogno

La guerra come tribunale della storia
La guerra came scuola morale
La guerra come scuola di patriottismo e fattore di coesione sociale
La guerra come prova del valore nazionale
La guerra come manifestazione dell'aggressività innata dell'uomo
4 La progressiva estinzione della guerra
Darwin e Wallace sulla guerra
La "crosta di consuetudini" e l'"età della discussione"
Società militari e società industriali
Grandezza e decadenza della guerra
La barbarie al fondo della guerra
5 Guerra ed eugenetica
Selezione o controselezione?
Fatti e valori
6 Darwinismo, imperialismo, militarismo
Il "darwinismo alla tedesca"
Un vecchio monista di fronte alla guerra e all'eternità
Imperialismo anglosassone
Il "credo delle razze latine" e le sue eccezioni
Antidarwinismo alla tedesca
7 Dalla guerra mondiale al fascismo e al nazismo
La guerra per la difesa della Kultur
Ancora sul darwinismo sociale
Razzismi e lotta fra le razze
Lo "spazio vitale"
Mein Kampf

Apologie italiane della guerra
Mussolini
Conclusioni
Bibliografia

Come diceva quel tale? In Italia, per trent'anni sotto i Borgia ci furono guerre, terrore, omicidi, carneficine, ma vennero fuori Michelangelo, Leonardo da Vinci e il Rinascimento. In Svizzera non ci fu che amore fraterno… ma in cinquecento anni di quieto vivere e di pace, che cosa ne è venuto fuori? L'orologio a cucù…

Orson Welles, nei panni del "cattivo" Harry Lime, nel film *Il terzo uomo*, di Carol Reed (1949)

Premessa

L'occasione prossima per scrivere queste pagine mi è stata offerta dagli amici del Dipartimento di Sociologia dell'Università della Calabria, in primo luogo da Antonello Costabile e Piero Fantozzi, che mi proposero di tenere un ciclo di dieci lezioni nei corsi dei dottorati di ricerca in "Scienza, tecnologia e società" e "Politica, società e cultura", coordinati dai professori Giordano Sivini e Piero Fantozzi. Le lezioni si svolsero dal 26 al 30 maggio 2003. Furono registrate e trascritte con pazienza pari all'accuratezza dal dottorando Francesco Dionesalvi. Ho rivisto la trascrizione e, come sempre avviene, modificato, tagliato, aggiunto, tanto da sentirmi in colpa verso chi aveva durato una tale fatica. Ho anche inglobato nel testo le discussioni, molto vivaci, che accompagnarono il seminario. Per ragioni di chiarezza ed efficacia espositive, ho fuso domande e risposte nel corpo della trattazione sotto forma di domande retoriche, anticipazioni, riprese, digressioni. Gl'interessati non se ne avranno a male se il dibattito non è stato riprodotto come tale, con i nomi degl'intervenuti. Sappiano, e lo vedranno se avranno la pazienza di leggere quello che hanno già sentito, che dei loro interventi ho fatto tesoro. Li ringrazio tutti nelle persone del Preside della Facoltà, professor Silvio Gambino e del professor Sivini.

Ho iniziato questa premessa con i ringraziamenti e con una descrizione delle circostanze perché l'occasione prossima di un libro è quasi più importante delle motivazioni e delle origini remote. Senza l'occasione, il

volume sarebbe rimasto per chissà quanto tempo ancora un progetto. Le ricerche di cui è frutto sono una filiazione naturale dei miei studi sul darwinismo biologico e sociale. Sono nate con questi, molti, forse troppi anni fa. Hanno conosciuto un'intensificazione in almeno due momenti importanti: nel 1985, durante un soggiorno all'Institut für Biogeographie dell'Università del Saarland, grazie ad una borsa di studio della Deutsche Forschungsgemeinschaft e sotto la guida dell'amico Gerhard Müller, e soprattutto fra il 1992 e il 1993, durante l'anno trascorso come borsista della Fondazione Alexander von Humboldt all'Institut für Philosophie dell'Università di Ratisbona (Regensburg), sotto la direzione dell'amico Christoph Meinel. Molti anni fa, dunque. Se Antonello e Piero non mi avessero invitato a tenere le lezioni, e soprattutto se non mi avessero esortato a pubblicarle nella collana dei Quaderni del Dipartimento, queste pagine sarebbero rimaste parte di un progetto destinato, più per inerzia che per scelta, a vagare per l'universo chissà per quanto tempo ancora, nutrito e allontanato da nuove letture, perfezionamenti pensati e scrupoli più o meno reali, con gli appunti che si gonfiavano soprattutto nei soggiorni agostani nella biblioteca universitaria di Cambridge. Sarebbe stato - ove mai fosse stato - un libro di dimensioni tali da essere inaccettabile per qualunque editore. La vita reale, sotto le specie degli amici e di un dipartimento vivace e generoso, ha avuto il sopravvento: un piccolo libro pubblicato è molto meglio di un immenso progetto non realizzato. Sono stato fortunato. Ho cercato di meritarmi questa fortuna scrivendo come meglio potevo. Devo un ringraziamento particolare a Chiara, Roberto e Andrea, che mi hanno aiutato nella

preparazione del testo. Se il risultato, come temo, non è all'altezza delle intenzioni, posso dire che sarebbe stato peggiore senza il contributo di tutti i partecipanti alle discussioni, e di Antonello in particolare, e chiedere scusa con le parole con cui Cervantes chiedeva la benevolenza del lettore niente meno che per il *Don Chisciotte*: è legge di natura che il simile generi il simile.

Dedico questo libro a due persone che non ci sono più. Loro ne sarebbero state contente comunque fosse venuto, ma, per quello che mi hanno dato, avrebbero dovuto essere ricompensate con ben più che con qualche pagina stampata.

25 giugno 2005

Antonello La Vergata

1
Come introduzione:
Scienze naturali e scienze sociali

Darwinismo sociale e biologismo

Ha scritto John Keegan, uno dei maggiori storici militari viventi:

> L'idea classica del conflitto come elemento centrale della vita umana era destinata a permanere oltre il mondo antico […] Essa venne fortemente rivalutata nel diciannovesimo secolo, quando la scienza, grazie al lavoro di Charles Darwin, si accostò a un'interpretazione della stessa evoluzione della vita come a una sorta di lotta dentro e fuori le specie. La sua teoria della selezione del più forte migrò verso la filosofia, le scienze sociali e la politica, e sboccò in varie forme di socialismo, in particolare nel bolscevismo di Lenin e nel nazionalsocialismo di Adolf Hitler (Keegan 2002: 63-64).

Keegan stabilisce dunque una continuità fra l'immagine tradizionale ("classica"), del conflitto, l'opera di Darwin, la sua diffusione nelle scienze umane, sociali e politiche e gli usi ideologici di questa dottrina nel leninismo e nel nazismo. Prescindiamo dalla discutibile definizione del bolscevismo e del nazismo come di due forme di socialismo e domandiamoci: "È giusta questa genealogia?" Il suo presupposto è racchiuso in un concetto che Keegan non nomina, ma che non possiamo fare a meno di usare, e che anzi è stato usato anche troppo spesso quando si è discusso di questi problemi: "darwinismo sociale". La definizione corrente di questo termine suona più o meno così: la trasposizione delle idee principali della teoria darwiniana

dell'evoluzione, in particolare dell'idea della lotta per resistenza e della selezione naturale, o della sopravvivenza del più adatto, nel campo delle scienze sociali e delle idee politiche[1]. Generalmente si crede che tale trasposizione sia stata funzionale alla difesa di una visione della società, dell'economia e della politica che auspica la massima concorrenza fra gli individui, in modo da favorire il successo dei più adatti. Se questa definizione ha un senso, è difficile parlare di darwinismo sociale a proposito sia del bolscevismo sia del nazionalsocialismo. Eppure l'opinione espressa da Keegan è molto diffusa. In un gran numero di autorevoli opere sul fascismo e sul nazismo (non sul leninismo o sullo stalinismo, perché non ce n'è il margine, con buona pace dei sostenitori della tesi degli opposti estremismi) la frequenza del ricorso alla categoria "darwinismo sociale" è pari solo alla disinvoltura con cui si dà per scontato che questa espressione indichi qualcosa di chiaro e distinto sia per il lettore sia per la comunità degli studiosi. È inoltre inversamente proporzionale alla frequenza con cui il nome di Darwin compare in queste opere. Insomma, si usa il termine "darwinismo sociale" per spiegare - e senza lasciar intendere che esso stesso abbisogni di spiegazione - ma nello stesso tempo non si indica mai un brano, un documento, una fonte che consenta di stabilire un legame diretto tra darwinismo, fascismo e nazismo. Siamo sempre rimandati a qualcosa di dato per scontato: un generale, indifferenziato clima del tempo, invocando il quale lo storico si sente autorizzato a spacciare per definizioni e spiegazioni le proprie impressioni e i propri pregiudizi, senza perdere tempo con analisi concettuali. Così leggiamo nell'opera classica di Karl Dietrich Bracher (1969) sulla

dittatura nazionalsocialista: il nazismo si alimentò del clima socialdarwinista dell'epoca e anzi incorporò una "forma estrema di darwinismo sociale", una brutale esaltazione della forza, che riduceva l'uomo ad un mero essere biologico, negava l'uguaglianza, la tolleranza, i diritti dell'individuo, insomma i valori della civiltà liberale e democratica; nel darwinismo sociale la guerra aveva "un ruolo centrale". Vedremo altri esempi nel capitolo 7. Anche in un'altra opera a suo modo classica, come *Die Zerstörung der Vernunft* (*La distruzione della ragione*, 1959) del filosofo ungherese György Lukács, il darwinismo sociale è presentato come una dottrina reazionaria che, bestializzando l'uomo, porta dritto al nazismo. Del resto, l'associazione di darwinismo e bellicismo non è cosa recente. Così scriveva nel 1889 il medico e leader sionista Max Nordau, autore di un'opera fortunatissima sulla degenerazione che secondo lui incombeva sulla civiltà europea: "La massima autorità di tutti i difensori della guerra è Darwin. Da quando fu enunciata la teoria dell'evoluzione, possono ammantare la loro barbarie congenita col nome di Darwin e sbandierare gl'istinti sanguinari che hanno nel profondo del cuore come l'ultima parola della scienza" (cit. in Hofstadter 1955: 171).

È legittimo allora chiedersi: "Insomma, una volta esteso alla società, il darwinismo giustificava le dottrine liberali e individualistiche della concorrenza oppure le dottrine nazionalistiche totalitarie dell'inevitabile conflitto armato fra gli Stati?" Sospendiamo la risposta per il momento. Prima dobbiamo fare alcune considerazioni generali, senza le quali nessuna risposta è possibile.

Il problema del darwinismo sociale e della sua influenza

sulle scienze cosiddette umane (antropologia, psicologia, sociologia) è solo l'aspetto più noto di un fenomeno più vasto: quello del *biologismo*, cioè della tendenza a ridurre concetti, categorie, teorie, metodi e dottrine delle scienze umane a concetti, categorie, teorie, metodi e dottrine delle scienze biologiche. Il darwinismo sociale è una forma di biologismo. Quindi, a monte del problema del darwinismo sociale sta quello del rapporto fra le scienze umane e le scienze biologiche e, più in generale, le scienze naturali. Questo rapporto conosce tensioni periodiche: periodicamente, alcuni biologi proclamano l'imminente assorbimento delle scienze umane in quelle biologiche; gli umanisti ribattono rivendicando la specificità della loro disciplina e l'autonomia della sfera culturale da quella biologica, e accusando i biologi di biologismo; i biologi accusano gli umanisti di vitalismo, di spirito antiscientifico; gli umanisti replicano lanciando l'accusa di determinismo biologico e … darwinismo sociale.

Credo che questa tensione sia destinata a ripresentarsi indefinitamente. Tutto sommato, è positiva, anche se non sono mancati momenti in cui è sfociata addirittura in polemica rabbiosa. Ad esempio, negli anni 1960 uno dei padri del modello a doppia elica del DNA, il biologo inglese Francis Crick, scrisse pagine violente contro il perdurare dello spirito umanistico nella cultura e pronosticò la fine delle discipline umanistiche, che considerava sacche di resistenza di un vitalismo arcaico, cioè di un modo di pensare sostanzialmente preistorico. Polemiche non meno vivaci accompagnarono la diffusione delle teorie etologiche, cioè sul comportamento animale, di Konrad Lorenz e ancora più quella di *best-seller* dai titoli ad effetto come

L'istinto di uccidere, *La scimmia nuda* e simili. Dal canto suo, negli ultimi anni della sua fortunata carriera di scrittore, Lorenz indossò i panni del vate tonante contro i mali della civiltà in libri con titoli come *Gli otto peccati capitali della civiltà occidentale* (1973), *Natura e destino* (1978), *Il declino dell'uomo* (1983). Le polemiche fra umanisti e biologisti (se si può usare questa parola) hanno conosciuto una recrudescenza nel 1975, quando il biologo di Harvard, Edward O. Wilson, uno dei massimi studiosi degl'insetti sociali, pubblicò un'opera che diede inizio ad una nuova disciplina: la sociobiologia, cioè lo studio delle basi genetiche del comportamento sociale degli animali e - proprio questo ha scatenato le polemiche - dell'uomo. Nell'ultimo capitolo della sua *Sociobiology. The New Synthesis* (*Sociobiologia*, *La nuova sintesi*, 1975), Wilson auspicò e predisse la prossima "cannibalizzazione" della psicologia e della sociologia dalla nuova disciplina sintetica della sociobiologia, suscitando anche reazioni molto dure, fra cui, inevitabilmente, l'accusa di darwinismo sociale. Quest'ultimo termine ritorna dunque come termine spregiativo: tale era quando fu coniato negli anni 1880. Ma su questo torneremo più avanti.

I rapporti fra umanisti e biologi non sono stati sempre così tesi. Per secoli naturalisti, medici, fisiologi si sono pronunciati sulle questioni filosofiche, morali, sociali e politiche senza che i filosofi e i predecessori degli attuali studiosi di scienze umane protestassero o rivendicassero l'autonomia del loro campo di indagine. Anzi, si può dire che da sempre, nell'indagine sulla natura umana, i filosofi hanno attinto abbondantemente dai biologi dati e concetti. Per molto tempo sono stati terreno comune di indagine per i

cultori di diverse discipline quelli che in una celebre opera del 1802 il medico e filosofo francese Cabanis chiamava *I rapporti fra il fisico e il morale dell'uomo* (dove il "fisico" è quello che oggi chiameremo il biologico, e il "morale" quello che chiameremmo lo psichico, o, in altri casi, il culturale). Fin tanto che interesse dei filosofi e dei medici (il termine abbraccia anche gli attuali biologi) era la natura umana, l'interdisciplinarità era nei fatti: alla conoscenza della natura umana davano un contributo tutti coloro che avevano qualcosa da dire. La contesa fra le discipline e fra le facoltà universitarie è posteriore; per molto tempo non sono esistite le partizioni che oggi ci appaiono naturali per effetto di una specializzazione e di una professionalizzazione impensabili fino alla metà dell'Ottocento. Discutendo oggi dei rapporti fra la biologia e le scienze umane e sociali, si corre il rischio di proiettare sul passato le nostre categorie, la nostra immagine della scienza e delle sue articolazioni. Alcuni esempi di scambi fra la biologia e le scienze umane basteranno a dimostrare di quanta cautela ci sia bisogno prima di emettere giudizi su questi argomenti.

Modelli fisici e modelli biologici nelle scienze sociali

Il primo esempio riguarda il concetto di divisione del lavoro, che emerge nel campo dell'economia con Adam Smith (*The Wealth of Nations* è del 1776), passa nelle scienze biologiche come principio della "divisione del lavoro fisiologico", formulato nel 1827 dallo zoologo belga Henri Milne-Edwards per indicare il rapporto fra il grado di perfezionamento degli organismi e la specializzazione funzionale e strutturale, e da lì ritorna nella sociologia della

seconda metà dell'Ottocento per il tramite della sociologia organicistica.

L'analogia fra la società e l'organismo è un esempio ancora più interessante. Si tratta di un'idea antica: tutti conoscono l'apologo di Menenio Agrippa, che persuase i plebei ritiratisi sull'Aventino a recedere dalla protesta dicendo loro che l'organismo sociale sarebbe morto se le sue parti si fossero separate. A metà dell'Ottocento il grande fisiologo francese Claude Bernard concepì l'organismo come una "federazione" di organi. Il fondatore della patologia cellulare, il tedesco Rudolf Virchow, si spinse fino a parlare di "Stato cellulare". Lo stesso concetto di individualità, scrisse, doveva essere riveduto alla luce della teoria cellulare: quello che per i filosofi è l'"io", scrisse Virchow, per i biologi è un "noi": una comunità di cellule. Negli anni 1880, lo zoologo francese Edmond Perrier introdusse nella biologia un altro concetto preso dal mondo umano: usò il termine "colonie" per indicare quelle aggregazioni di individui biologici che, come i coralli, costituiscono unendosi una sorta di individuo collettivo. "Sulle stesse basi su cui i sociologi affermano che la società è un organismo - scrisse nel 1890 l'entomologo americano Charles Otis Whitman - il biologo dichiara che un organismo è una società" (Mitman 1995: 255). Del resto, è noto a tutti che alveari e formicai sono stati da sempre, se non veri e propri modelli, metafore molto usate per indicare la società e per mettere in evidenza, con intenti apologetici o polemici, i rapporti che legano i suoi membri.

Anche parole di uso comune nelle scienze umane e sociali racchiudono stratificazioni storiche importanti: basti pensare a concetti come "struttura" o "funzione", che

hanno una storia anche nella morfologia e nella fisiologia. La stessa parola "organo" è una delle più ambigue. *Organon* in Aristotele vuol dire "strumento"; nella biologia aristotelica gli animali hanno "parti", non "organi". Ma Aristotele non poteva prevedere che nel Settecento proprio l'"organizzazione" sarebbe diventata la caratteristica distintiva del vivente rispetto al non vivente. Anche se oggi non si fanno più convegni sull'"intellettuale organico", un "legame organico" rimane preferibile a una mera "giustapposizione meccanica", e una manifestazione dev'essere "organizzata", non montata come una macchina (anche se tale scopo può essere raggiunto solo curando tutti i particolari del "meccanismo organizzativo"). Però la confusione è sempre in agguato: una squadra di calcio è "ben organizzata" quando tutti i meccanismi, offensivi e difensivi, sono ben collaudati, automatici, insomma quando è un "meccanismo perfetto", e magari il centravanti è una "macchina da gol". "Organico" e "meccanico" si sono intrecciati, contrastati, confusi per tutta l'età moderna. Pensiamo agli animali macchine di Cartesio, ai corpi umani ridotti a insiemi di leve, pulegge e bilance da Giovanni Alfonso Sorelli, all'uomo macchina di Lamettrie. Nella *Philosophy of Manufactures* (1835) il chimico, imprenditore e uomo politico Andrew Ure immaginava la fabbrica come una grande macchina, alle esigenze della quale bisognava adattare la vita dei lavoratori (preferibilmente dorme e bambini), organizzandola - il termine viene spontaneo a noi - in funzione dell'efficienza produttiva. Ma pensiamo anche all'organicismo di cui è piena la cultura romantica, in antitesi alla visione newtoniana dell'universo-macchina, o alla contrapposizione - tipicamente tedesca e destinata a

prendere sempre maggior vigore coll'ingresso nel Novecento - fra la "comunità organica" di cultura e tradizione (*Gemeinschaft*) e la società meccanica basata sui rapporti di scambio economico (*Gesellschaft*): come vedremo in un capitolo successivo, l'organicità sarà la caratteristica della *Kultur* che i tedeschi contrapporranno alla *Zivilisation* franco-inglese durante la prima guerra mondiale.

Nel corso della loro storia, le parole raccattano e si trascinano dietro, come per inerzia, significati accumulati nel tempo, implicazioni e suggestioni che trascendono le intenzioni di coloro che le usano. Un esempio interessante è offerto dallo stesso termine "evoluzione", che fino ai primi decenni dell'Ottocento indica non la successione delle forme di vita sulla terra, ma lo sviluppo embrionale, cioè la storia del singolo individuo. Solo nella seconda metà dell'Ottocento assume il significato attuale di storia della vita sulla terra (lo stesso Darwin bell'*Origin of Species* - 1859 - usa solo una volta il verbo "evolversi"). Alla fine del secolo, "evoluzione" diventa, come disse qualcuno, una specie di parola magica in tutti i campi del sapere, dalla geologia alla storia, dalla biologia alla sociologia, dalla cosmologia alla psicologia. Ma per molti il termine, per effetto delle sue origini embriologiche, continuò a proiettare sui processi a proposito dei quali veniva usato un senso di determinismo unilineare, di sviluppo orientato fin dall'inizio nel senso della differenziazione e della complessità crescenti: tutto il contrario del carattere aperto e imprevedibile della teoria darwiniana della selezione naturale. In filosofi come Herbert Spencer, evoluzione fu sinonimo di progresso, ma di un progresso necessario e inevitabile, che, come lo

sviluppo embrionale, poteva conoscere arresti e regressioni, ma non riservava sorprese quanto al risultato finale.

Quello che vale per le singole parole vale a maggior ragione per i modelli scelti consapevolmente per studiare un certo campo di fenomeni. Un modello non è soltanto uno strumento, è anche una lente che fa vedere le cose in un modo anziché in un altro. Ha scritto il biologo John Maynard Smith: "La scelta dei modelli, e in una certa misura anche la scelta delle parole per descriverli, è importante, perché influenza il modo in cui consideriamo il mondo […] La scelta dei modelli decide quali fenomeni consideriamo immediatamente spiegabili e quali richiedano un'indagine ulteriore" (Smith 1987: 120). Di più: decide quali fenomeni sono degni di considerazione e quali invece sono fuori dell'ambito della scienza. Le conseguenze possono essere molto importanti, e non solo sul piano conoscitivo. Inforcare lenti di un colore anziché di un altro non solo cambia la percezione della realtà, ma influisce sulle azioni che ne derivano. Le immagini della natura umana, ad esempio, possono influenzare il nostro comportamento politico, e non soltanto la nostra visione del mondo. Pensiamo alle due opinioni opposte di Hobbes e Rousseau: secondo Hobbes l'uomo è per natura aggressivo, un lupo per gli altri uomini; secondo Rousseau è per natura buono, esce incontaminato dalle mani della natura ed è inevitabilmente corrotto dalla società. È evidente che da queste due immagini della natura dell'uomo non possono che derivare proposte politiche completamente diverse.

Ma forse contano ancora di più le cause e le conseguenze non intenzionali di una tale scelta (ammesso che di vera e propria decisione consapevole si tratti, visto che molti sono i

fattori che la condizionano senza che gl'interessati se ne accorgano: tradizioni disciplinari, legami personali, convenienza politica, abitudine, inerzia intellettuale, gusti estetici, prestigio professionale, ecc.). È ovvio, infatti, che vedere nella concorrenza spietata la legge fondamentale della natura vivente (e della società) comporta conseguenze diverse dal credere che la legge fondamentale sia la cooperazione, allo stesso modo che diverse ricette politiche vengono proposte secondo che l'uomo sia considerato per natura buono o per natura cattivo. Il già citato entomologo Whitman, ad esempio, era ben consapevole delle implicazioni, diciamo, filosofiche e politiche delle sue affermazioni sul carattere sociale dell'individualità; come in altri biologi americani del suo tempo, la sua concezione dell'organismo e dell'identità biologica era strettamente collegata ad una denuncia dell'atomismo politico e del *laissez faire*. Contro le teorie "atomistiche" secondo cui la cellula è un individuo dotato di vita propria e l'organismo una mera conseguenza dell'attività cellulare, Whitman sosteneva la tesi "organicistica" secondo cui è solo nel tutto comunitario che la cellula acquisisce una vera individualità. Questa impostazione era valida, secondo lui, sia in biologia sia in sociologia: le barriere fra le due discipline dovevano essere sfumate (Mitman 1995). È comprensibile che lo studio dei fenomeni di commensalismo e di simbiosi, e in seguito quelli sulla biocenosi e sugli ecosistemi, abbiano fornito argomenti e concetti agli oppositori delle teorie individualistiche dell'uomo e della società, in aggiunta a quelli tradizionalmente offerti dall'osservazione di formicai e alveari. Resta da dimostrare caso per caso l'influsso inverso: quello dell'antipatia per l'individualismo sulla scelta

del livello della realtà biologica da indagare e sul modo in cui farlo. È tuttavia innegabile che un tecnocrate dirigista e un fautore della pianificazione o dell'ingegneria sociale guardino ad un termitaio con occhi diversi da quelli di un credente nel *laissez faire*.

Per molto tempo l'ideale della scientificità è stato visto nella fisica, in particolare nella meccanica newtoniana. Alla forza di questo modello dobbiamo l'uso di termini come "equilibrio" e quelli, inventati da Auguste Comte, di "statica", "dinamica" e "fisica" sociale. Soprattutto in economia si è fatto uso - e sembra che sia ancora così - di metafore meccaniche (a cominciare, ovviamente, da "equilibrio") e di concetti ricavati dalla teoria della conservazione dell'energia (Hodgson 1995: 342). Ma la biologia ha lentamente acquisito pari dignità. Non appena divenne un corpo di discipline e conoscenze autonome - distinte dalla storia naturale e dalla medicina tanto da meritare, agl'inizi del Novecento, un nome nuovo - subito si pose il problema del suo rapporto con le scienze dell'uomo e della società. Il conte Claude-Henri de Saint-Simon si augurava che un giorno la scienza della società diventasse "un ramo della fisica" (con questo termine intendeva praticamente l'intera scienza della natura), ma affermava anche che le società, in quanto "corpi organizzati", dovevano essere oggetto della fisiologia.

Non è un caso che l'inventore del termine "sociologia" sia stato anche il primo filosofo a divulgare il termine "biologia" (coniato in Germania ai primi dell'Ottocento e usato tra i primi da Jean-Baptiste de Lamarck) e ad attribuire alla nuova scienza un posto tutto suo

nell'enciclopedia delle scienze. Comte attingeva alla biologia - in particolare alla fisiologia, ma anche alla ora screditata frenologia (la scienza dei bernoccoli) - informazioni sulla natura umana: ad esempio l'importanza della sfera affettiva e della socievolezza spontanea dell'uomo, in contrasto con coloro che vedevano nell'interesse egoistico il movente fondamentale del comportamento individuale e sociale. Tuttavia insisteva con vigore su quella che noi chiameremmo specificità dei livelli della realtà e respingeva ogni forma di riduzionismo: del biologico al fisico, dello psicologico al biologico, del sociologico al biologico. Rivendicava tanto l'autonomia della sociologia dalla biologia quanto l'autonomia della biologia da quelle che chiamava le "usurpazioni" della fisica. Fisica, biologia e sociologia erano scienze autonome e sovrane ciascuna nel proprio ordine. La sociologia, culmine dell'edificio delle scienze, aveva un metodo suo proprio: i fenomeni sociali non erano trattabili né matematicamente né ricorrendo a leggi o analogie biologiche. Essendo la società un prodotto storico, la scienza che la studia doveva attingere alla storia i dati necessari a formulare le leggi specifiche del divenire sociale (Pietro Rossi 1982).

Per indicare il modello di una società in cui tutte le componenti cospirano solidalmente al progresso come mosse da un unico afflato, Comte usava il concetto di "società organica", che prendeva da autori controrivoluzionari come de Maistre e de Bonald, per i quali l'unica, vera società organica era quella teocratica medievale (Comte era d'accordo, ma attribuiva questo carattere anche alla ventura società positiva). In tutta una tradizione iniziata con la reazione all'Illuminismo e alla Rivoluzione e destinata

a percorrere l'intero Ottocento fino al neoromanticismo tedesco degli anni 1920, il termine "organico" denota i valori vitali, estetici, sociali che si ritiene siano calpestati dal razionalismo, dalla scienza meccanicistica, dall'utilitarismo, dall'industrialismo, dall'urbanizzazione, dalla politica rivoluzionaria (ma anche dal liberalismo). Viene usato, ad esempio, dagli esponenti della scuola storica del diritto, fiorita in Germania, per esprimere l'idea che le istituzioni sono parte integrante e vitale del popolo e della tradizione, e dunque non sono modificabili a piacimento dal legislatore o da un'assemblea. Un'eco della contrapposizione romantica fra organico e meccanico si trova nella famosa distinzione operata nel 1887 dal sociologo tedesco Ferdinand Tönnies fra "comunità" (*Gemeinschaft*) e "società" (*Gesellschaft*), ma anche nella concezione esposta da Oswald Spengler nel fortunato *Untergang des Abendlandes* (*Il tramonto dell'Occidente*, 1918-1922), secondo cui le civiltà seguono un fatale ciclo di nascita, crescita e morte al pari di tutti gli organismi.

Anche in coloro che non condividevano il rifiuto di tanti aspetti del mondo moderno, l'appello all'organico svolse una funzione antiutopica. In generale, questo è vero per tutto il biologismo ottocentesco, sia nella versione che mette al centro dell'attenzione il conflitto sia nella versione che mette al centro la cooperazione fra le componenti dell'organismo sociale. Ma alla radice di entrambe le versioni è anche il tentativo di conferire scientificità alla nuova disciplina della sociologia, mostrando che i fenomeni sociali s'inquadrano in un sistema di leggi universali accertabili quanto quelle dei fenomeni fisici e biologici. Il passaggio dall'uso della biologia come fonte di notizie

sull'uomo alla biologia come fonte di modelli e leggi generali di sviluppo può essere riassunto schematicamente nella formula: dalla natura umana alla "natura delle cose" (per usare un'espressione cara a Spencer). Le discussioni sui rapporti fra biologia e sociologia svolsero un ruolo importante nella riflessione sul problema della fondazione delle scienze sociali.

L'uso di modelli biologici in sociologia ebbe un altro effetto importante: il distacco delle scienze della società dall'economia politica. Si può sostenere che proprio la flessibilità - in certi casi addirittura l'ambiguità - di concetti come "evoluzione", "organismo sociale" e "lotta per l'esistenza" favorì la loro applicazione nelle scienze sociali. Per converso, gli attacchi di alcuni sociologi di fine Ottocento al biologismo dimostrano che la disciplina era già cresciuta abbastanza da dover ripensare il suo rapporto con le altre scienze in vista di un'ulteriore definizione della sua identità. L'autonomia, infatti, può essere rivendicata solo se è stata in parte già acquisita sul campo grazie ad una specializzazione crescente.

Il più noto fra coloro che si servirono dell'analogia organica in sociologia è certamente Spencer, il quale talvolta la spinse fino all'inverosimile (i nervi paragonati ai cavi telegrafici e i globuli rossi alle monete, per loro forma tondeggiante…) (Spencer 1860). Per Spencer, anzi, l'evoluzione organica e l'evoluzione superorganica non sono processi analoghi, bensì manifestazioni diverse di un unico processo: "non vi sono molte specie di evoluzione, ma una sola evoluzione che ovunque procede nello stesso modo" (Spencer 1901: 418). La formula spenceriana

dell'"evoluzione cosmica" era espressa in termini fisici, o meglio fisico-metafisici: "L'evoluzione è una integrazione di materia accompagnata da una dispersione di moto; durante la quale la materia passa da una omogeneità incoerente, indefinita a una eterogeneità coerente, definita; mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela" (*ibid.*: 307). Che cosa un sociologo (ma anche un biologo) empirico potesse farsene di una formula simile è un mistero, ma sta di fatto che Spencer ebbe successo proprio in quanto filosofo dell'evoluzione cosmica. Questo successo era dovuto alla promessa di fondare la sociologia come scienza in leggi ancora più fondamentali delle stesse leggi della biologia e della fisica. La fine dell'influenza di Spencer fu verosimilmente dovuta anche al fatto che, una volta raggiunta l'autonomia - metodologica, contenutistica e istituzionale - delle loro discipline, biologi e sociologi, anche quelli con velleità filosofiche, non sentirono più il bisogno di un tale radicamento, o lo cercarono altrove.

Nel 1937 Talcott Parsons apriva la sua opera *The Structure of Social Action* con la domanda retorica: "Chi legge Spencer oggi?" La risposta era: nessuno. Eppure, come si diceva, Spencer ebbe negli ultimi decenni dell'Ottocento una fortuna che nessun sociologo ha mai avuto. E di fronte ai suoi detrattori postumi si può ragionevolmente sostenere che proprio nel suo linguaggio biologistico si espresse una vigorosa difesa della specificità dei fenomeni sociali, o meglio della loro "spontaneità": i fenomeni sociali seguono leggi naturali, diceva, e non sono alterabili a piacimento, né dai legislatori né dai riformatori né dai partiti né dai filosofi (Spencer compreso): "le società non sono costruite, crescono" (Spencer 1860: 195). Ai suoi

occhi, l'analogia fra la crescita spontanea delle società e quella degli organismi corroborava una filosofia sociale liberista, in cui l'intervento statale doveva limitarsi al minimo indispensabile, senza intralciare l'azione delle benefiche, ancorché talora apparentemente crudeli, leggi della natura. Come era prevedibile, i critici non mancarono di sottolineare la contraddizione fra una simile filosofia individualistica e il messaggio solidaristico che si poteva ricavare dall'integrazione fra le parti necessaria alla sopravvivenza stessa dell'organismo sociale. Ma su questo torneremo nel capitolo 2.

Un esame dei meriti dei due modelli, il meccanico e l'organico, che le scienze naturali offrivano alla sociologia fu compiuto da Vilfredo Pareto. L'uno non escludeva l'altro, affermava questi nel *Cours d'économie politique* (1896-1897). L'analogia meccanica consiste nel paragonare la società "ad una grande macchina o ad un sistema di punti materiali sottoposti a determinate forze". Essa è la sola che consenta di comprendere le azioni e reazioni complesse sulle quali si fonda l'equilibrio economico e sociale. L'analogia organica toma utile quando si tratta di farsi un'idea dell'evoluzione delle società, ma ha i suoi limiti. Innanzi tutto, nelle società animali, la differenziazione delle funzioni è generalmente accompagnata da una differenziazione materiale, mentre, se le *élites* nelle società umane differissero dal resto della popolazione quanto un purosangue differisce da un cavallo normale, non potrebbero rinnovarsi costantemente assorbendo gl'individui migliori delle classi inferiori. Inoltre, sottolinea Pareto in opere successive come il *Manuale d'economia*

politica (1906) e il *Trattato di sociologia generale* (1916), la concezione organicistica, privilegiando i concetti di funzione e di scopo, è intrinsecamente teleologica, mentre quella meccanica esclude qualunque considerazione non verificabile sperimentalmente. Quanto ai tentativi di fare della sociologia una scienza matura estendendo ai fatti sociali la teoria di Darwin, è vero che vi è una certa analogia fra i due ordini di fenomeni (si può dire ad esempio che i sentimenti, le istituzioni e le abitudini di una società sono quelli che si adattano meglio alle circostanze in cui quella si trova e che le società che non possiedono istituzioni siffatte finiscono con l'estinguersi), ma l'azione della selezione è molto limitata: essa interviene solo per eliminare le forme peggio adattate alle circostanze, ma non può determinare in che cosa consista l'adattamento, e si limita, per così dire, a fissare requisiti minimi, a porre limiti oltre i quali la variabilità non può spingersi, pena l'eliminazione. Le vere cause delle istituzioni, dei sentimenti e delle azioni sociali devono essere cercate altrove. Pur riconoscendo alla selezione un ruolo nell'evoluzione biologica e sociale (Pareto se ne serve nel trattare delle *élites* e in particolare nell'opera *Les systèmes socialistes*, 1902-1903), Pareto si schiera con coloro che ne ridimensionano l'importanza. Quanto ai meccanismi evolutivi, infatti, si mostra favorevole all'interpretazione non darwiniana, ma lamarckiana dell'origine delle variazioni. Come tanti prima e dopo di lui, anche fra i biologi, e anche in campo darwiniano, vede nella selezione un meccanismo che elimina i meno adatti piuttosto che un meccanismo che accumula e favorisce i più adatti, insomma più un fattore di conservazione e di equilibrio attraverso la distruzione che un fattore di

trasformazione (e di progresso, come non si peritavano di dire la maggior parte dei darwiniani). La differenza, come hanno mostrato gli sviluppi della biologia evoluzionistica negli anni 1940, era sostanziale. Infine, osservava Pareto, la lotta per l'esistenza, fra le società come fra gli organismi, tende a ridurre le differenze di adattamento; questa tendenza raggiunge l'intensità massima nei fenomeni della concorrenza, ma è praticamente nulla nei fenomeni che hanno poca o punta rilevanza per la concorrenza. Dunque la lotta per l'esistenza è un concetto di utilità limitata nella spiegazione sociologica. Dopo aver suscitato tante speranze, il darwinismo sociale era decaduto come la teoria biologica che lo aveva originato e che era stata sottoposta a critiche serrate e ben fondate. Ci si era resi conto che le spiegazioni che dava dei fatti erano spesso puramente verbali. Poiché la forma delle istituzioni, così come quella degli organismi, doveva essere spiegata con l'utilità che produceva, si finiva col far intervenire utilità arbitrarie e immaginarie: senza accorgersene, si tornava alla vecchia dottrina delle cause finali. Pareto scriveva nel pieno di quella che lo storico della scienza Peter Bowler (1983), riprendendo un'espressione del biologo Julian Huxley, ha definito l'"eclissi del darwinismo".

Ambiguità del concetto di darwinismo sociale

Il darwinismo sociale sembra dunque essere stato un momento cruciale nella storia dei rapporti fra biologia e scienze sociali nell'Ottocento. Eppure pochi termini sono così ambigui e fuorvianti come questo. Gli studi più recenti impongono non poche precisazioni. Fissiamo dunque subito

alcuni punti, anticipando schematicamente alcune delle tesi che esporremo nel corso dell'opera, in particolar modo nel capitolo 2.

1) Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, vi furono molte varietà di darwinismo sociale. Le idee di Darwin (o a lui attribuite) furono invocate a sostegno delle idee politiche più disparate. Vi fu un darwinismo sociale liberista (la versione più nota, quella erroneamente ritenuta tipica), uno solidarista, uno statalista conservatore, uno nazionalista, uno militarista, uno pacifista, uno socialista, uno anarchico… Per di più, queste varietà erano in competizione fra loro. Ognuno dei contendenti pretendeva di essere il vero interprete del messaggio darwiniano e, curiosamente, accusava gli avversari di darwinismo sociale. "Darwinismo sociale" è infatti sempre stato un termine negativo: nato in Francia negli anni 1880, fu usato quasi sempre per stigmatizzare non l'estensione dei concetti darwiniani alla società, ma l'estensione fatta dai propri avversari.

2) Nonostante Spencer sia stato considerato fin dal suo tempo una sorta di prototipo del darwinista sociale e si sia giunti a dire - con una certa dose di ragione - che gran parte del cosiddetto darwinismo sociale, dovrebbe chiamarsi "spencerismo" (Harris 1971), il darwinismo sociale non può essere ridotto all'accettazione delle teorie spenceriane. Se così fosse, non potremmo spiegare come mai molti suoi critici ritorcessero contro Spencer argomentazioni a loro volta biologistiche (ad esempio sostenendo che la legge naturale dell'evoluzione era la cooperazione e non la lotta). Ma soprattutto faremmo torto a Spencer, il quale formulò

tesi chiaramente "social-darwiniste" (cioè una dottrina del progresso naturale e sociale attraverso la concorrenza sfrenata) già nella *Social Statics* (1851), cioè prima che Darwin rendesse pubblica la sua teoria. Infine, Spencer fu per tutta la vita un lamarckiano, nel senso che attribuì all'ereditarietà dei caratteri fisici e mentali acquisiti il ruolo di meccanismo evolutivo principale, relegando la selezione naturale ad un ruolo subordinato e combattendo una dura battaglia contro la credenza nell'"onnipotenza della selezione naturale"[2].

3) Le diverse varietà di darwinismo sociale localizzavano a livelli diversi della realtà sociale il conflitto che muove l'evoluzione sociale: per alcuni la lotta e la selezione avvenivano fra gl'individui, per altri fra i gruppi; fra i secondi, gli uni credevano che i gruppi in lotta fossero le classi, gli altri gli Stati, altri ancora le razze (spesso identificate con le nazioni). In generale, con l'aggravarsi delle tensioni imperialistiche, alla fine del secolo XIX prevalsero i sostenitori della concorrenza fra le nazioni. Tuttavia, comune a tutte le varietà del darwinismo sociale, se si eccettua qualche socialista fedele all'ideale rivoluzionario e quindi disposto a vedere "salti" anche nei processi naturali", era l'idea che lo sviluppo sociale fosse un fenomeno naturale, graduale, tendenzialmente lineare e progressivo.

4) Un'ulteriore forma di darwinismo sociale vedeva nella lotta dell'uomo contro la natura il motore dell'evoluzione biologica e sociale, e nella cooperazione l'arma più efficace disponibile alle diverse specie e all'uomo per sopravvivere e

progredire. Questa interpretazione fu fatta propria da autori che, pur condividendo il rifiuto del *laissez faire*, si collocavano in un ampio spettro di posizioni politiche: populisti russi, radicali francesi, socialdemocratici tedeschi, fabiani e *new liberals* inglesi, *progressivists* americani, anarchici (come il più noto dei sostenitori della dottrina del "mutuo soccorso", il russo Kropotkin). Soprattutto in Francia ebbero scarsa penetrazione fra biologi, antropologi, sociologi e politici e (in minor misura) economisti i modelli individualistici e concorrenziali attribuiti alla mentalità anglosassone e ritenuti estranei alla tradizione francese e agl'ideali della Rivoluzione.

5) Il darwinismo sociale è, come si è detto, solo una delle forme del biologismo. Queste non vanno confuse tra loro. In particolare, non bisogna considerare darwinista sociale chiunque paragoni la società ad un organismo. Come abbiamo detto, la metafora della società come organismo ha una lunga storia ed è più antica del darwinismo. Inoltre, venne per lo più usata per sottolineare non l'importanza della concorrenza e della lotta, ma dell'integrazione, se non della vera e propria solidarietà, fra le componenti dell'organismo sociale. Se il pensiero sociale di Spencer è tutto attraversato dalla tensione fra l'istanza integrazionistica rappresentata dall'analogia organica e l'istanza individualistica espressa nell'esaltazione della libera concorrenza, la stessa considerazione vale, in minor misura, anche per altri autori, come Albert Schäffle o René Worms, i quali tuttavia tendevano a ricavare dall'analogia organica un messaggio antiindividualista. Entrambi rividero col tempo le loro posizioni iniziali; soprattutto Worms attenuò

il proprio biologismo. Inequivocabilmente statalista è invece l'uso dell'analogia organica nei cinque volumi dei *Pensieri sulla scienza sociale dell'avvenire* (1873-1881) del russo Paul von Lilienfeld.

6) Bisogna guardarsi dal prendere per prova di un effettivo influsso delle idee di Darwin il mero uso di frasi di moda o di retorica darwineggiante. La retorica del *self help*, l'ideologia della vita come sforzo e sacrificio, il mito del successo come sanzione della superiorità intellettuale o morale sono anteriori alla diffusione delle idee di Darwin: queste offrirono semplicemente una nuova veste a concetti preesistenti. Non si può vedere un'applicazione delle teorie darwiniane, ad esempio, nell'ideologia della frontiera elaborata dallo storico americano Frederick Jackson Turner o nell'elogio della "vita strenua" da parte del presidente degli Stati Uniti Theodore Roosevelt o nella difesa dell'individualismo e del *self help* compiuta dal sociologo americano William Graham Sumner. Allo stesso modo, si può stare sicuri che i cantori dell'imperialismo avrebbero esposto le loro idee anche se Darwin non fosse nato. Lo stesso discorso vale per i militaristi che inneggiarono alla guerra come al cimento nel quale si tempra il carattere di un popolo e si riconoscono le nazioni superiori: il darwinismo non fece che arricchire un repertorio di argomenti consolidato da tempo (v. cap. 3). Senza contare che non pochi darwinisti sociali furono antiimperialisti e pacifisti, a cominciare da Spencer (v. cap. 4) per finire con il magnate dell'acciaio Andrew Camegie, che affermò che "i milionari sono il prodotto della selezione naturale", ma incoraggiò e presiedette organizzazioni internazionali per il

mantenimento della pace.

7) Nel corso della loro diffusione, le idee di Darwin subirono molte contaminazioni. Non di rado quello che un dato autore considerava darwinismo aveva con le idee di Darwin un rapporto molto tenue. Una gran parte del darwinismo sociale meriterebbe piuttosto di essere definita "lamarckismo sociale" (Stocking 1968), per il molo preponderante che vi svolse la credenza nell'ereditarietà dei caratteri fisici e mentali acquisiti attraverso l'uso e il disuso degli organi e l'influsso diretto delle condizioni ambientali, credenza allora condivisa quasi universalmente (anche dallo stesso Darwin). Il lamarckismo esercitò a lungo una forte attrazione, soprattutto in Francia e negli Stati Uniti, su psicologi, antropologi e sociologi, anche dopo la critica fattane negli anni 1880 da August Weismann, caposcuola del neodarwinismo. Molti erano convinti che solo se gli effetti dell'educazione e del miglioramento dell'ambiente di vita fossero stati ereditari avrebbero avuto senso lo sforzo morale e i progetti di riforma sociale.

8) Non bisogna ridurre il darwinismo sociale al razzismo. Pregiudizi razziali pervadono tutta la cultura ottocentesca, con eccezioni che si contano sulla punta delle dita. L'interpretazione razziale della storia proposta dal francese conte Arthur de Gobineau nell'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) fu formulata prima della pubblicazione delle teorie di Darwin (che Gobineau considerò, superficialmente, una brutta copia delle sue). Altri teorici dell'interpretazione della storia come conflitto di razze, come ad esempio i sociologi austriaci Ludwig

Gumplowicz e Gustav Ratzenhofer, devono a Darwin molto meno di quello che certe analogie superficiali possono far credere. Gumplowicz addirittura rivolse dure critiche a quelli che chiamava i "sociologi darwiniani", accusandoli di esagerare l'importanza dell'individuo. Non credeva nel progresso, ma in un susseguirsi di cicli di civiltà. Quanto ai pensatori prenazisti e nazisti, come Houston Stewart Chamberlain o Alfred Rosenberg, il loro debito nei confronti di Darwin è davvero scarso (v. cap. 7). Il razzismo nazista fermentò in un clima intellettuale addirittura ostile al darwinismo, visto come un prodotto della mentalità utilitaristica, mercantile, egoistica tipica degl'inglesi. Infine, è inutile dire che l'antisemitismo, il mito della superiorità nordica, l'arianesimo, il pangermanesimo, l'ideologia del legame organico fra l'individuo e il *Volk* non hanno niente da spartire con la teoria della selezione naturale, anche se questo o quel darwinista può aver civettato con l'una o con l'altra e Darwin stesso, da buon vittoriano, credeva nella superiorità delle razze nordiche e di quella anglosassone in particolare.

9) Il darwinismo sociale non può essere identificate con l'eugenetica. Questo per tre motivi. Innanzi tutto, anche il movimento eugenetico comprese varietà molto diverse, e spesso in competizione sul piano delle proposte: semplici consigli o provvedimenti coercitivi? Miglioramento delle condizioni di vita o divieto agli individui "inferiori" di riprodursi? Aumento della spesa sociale o risparmio mediante soluzioni estreme come la sterilizzazione degl'"inadatti"? È sbagliato credere che l'eugenetica sia sinonimo di "soluzione finale" o di "pulizia etnica". Fra i

suoi sostenitori troviamo personaggi di tutti i tipi e di tutte le opinioni politiche: filantropi e totalitaristi, tecnocrati e razzisti, riformatori sodali e conservatori, liberali e socialisti, democratici, comunisti e fascisti, militaristi e pacifisti (v. cap. 6)[3]. In secondo luogo, le diverse dottrine eugenetiche si fondavano su teorie evoluzionistiche e teorie dell'eredità diverse e concorrenti. Infine, identificando darwinismo sociale ed eugenetica si esclude automaticamente dal darwinismo sociale la sua variante individualistico-liberista. Infatti, invocando la sostituzione della selezione naturale con la selezione consapevole diretta dal legislatore o da un corpo di esperti, l'eugenetica, in tutte le sue versioni, intendeva essere, per usare l'espressione del medico bavarese Wilhelm Schallmayer (1909; 61), una "razionale gestione sociale della riproduzione", cosa inconcepibile per un liberale di tipo spenceriano.

10) Nonostante le apparenze, il darwinismo sociale non fu mai la corrente principale del pensiero sociologico. L'evoluzionismo sociale è un movimento ben più ampio del darwinismo sociale, e anzi consiste per buona parte in una critica del darwinismo sociale e del biologismo. Il darwinismo sociale non giunse mai a dominare negli ambienti accademici: attecchì meno di quel che si è creduto negli Stati Uniti, poco in Gran Bretagna, pochissimo in Germania, per nulla in Francia. Nessuno dei grandi sociologi accademici a cavallo fra Ottocento e Novecento può essere definito un darwinista sociale. Emile Durkheim, ad esempio, non ha nulla da spartire con nessuna forma di biologismo. Nonostante il suo stretto dialogo con Spencer sulla questione della divisione del lavoro, egli denuncia (un

po' sbrigativamente, bisogna dire) l'abuso dell'analogia organica da parte dei "*sociologues biologistes*" e afferma che la sociologia deve guardare piuttosto alla psicologia. Manca nelle sue opere una discussione approfondita non solo del darwinismo sociale, ma anche del darwinismo biologico (Durkheim 1895, 1898). Tale compito fu assunto dal suo allievo Célestin Bouglé. In Germania Tönnies, pur servendosi di dati e concetti della psicologia e della biologia nelle sue ricerche empiriche, scrisse particolareggiate (e massicce) critiche di Spencer, dei darwinisti sociali e dei biosociologi tedeschi. L'economista e sociologo Werner Sombart criticò a sua volta non solo i darwinisti sociali, ma Darwin stesso e finì la carriera come autore di un'antropologia filosofica di orientamento antinaturalistico.

In un clima antipositivistico emerse nella seconda metà dell'Ottocento in Germania la celebre distinzione fra scienze della natura e scienze dello spirito, che scavò un fossato fra lo studio dei fenomeni storico-sociali e l'ideale di una psicologia, di un'antropologia e di una sociologia scientifiche. In Germania non solo la sociologia biologica, ma la sociologia in quanto tale incontrò resistenze profonde alla sua affermazione come disciplina autonoma e fu vista come un corpo estraneo alla tradizione tedesca dell'interiorità e dell'"appassionata immersione nella eccezionalità del fenomeno storico" (Dilthey, cit. in Lepenies 1987:285).

L'atteggiamento di Max Weber fu problematico. Nel 1895, in una burrascosa riunione della Società tedesca di sociologia, prese clamorosamente le distanze, in nome dell'ideale avalutativo delle scienze sociali, dal tentativo di accreditare come argomenti scientifici i temi eugenetici di

Alfred Ploetz (uno dei pionieri dell'"igiene razziale"). Tuttavia Weber non aveva preclusioni di principio verso l'uso di concetti biologici nelle scienze sociali; anzi riteneva teoricamente possibili spiegazioni che oggi suonano non meno riduzionistiche di quelle proposte da certi sociobiologi. Ad esempio, nella prolusione con cui inaugurò ì corsi a Friburgo quello stesso anno usò a piene mani concetti biologici; il discorso anzi sì apriva con la dimostrazione di come le differenze psicofisiche razziali fra le nazioni svolgessero un ruolo importante nella lotta economica per resistenza (Weber 1970a). Alla fine dell'introduzione a *Die "protestantische" Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905) confessava la sua inclinazione a "considerare molto importante l'eredità biologica": era stato tentato di spiegare con questa la presenza di forme di razionalità simili in settori fra loro indipendenti della cultura occidentale, ma era stato frenato dalla considerazione che l'influenza di fattori biologici non era ancora misurabile con certezza. Il problema potrà essere affrontato in questi termini, scrisse, solo dopo aver analizzato quanta parte dei fenomeni sociali è spiegabile come "reazione alle condizioni ambientali" e solo quando la "neurologia razziale e la psicologia comparata" avranno compiuto progressi sufficienti. Fino a quel momento, l'appello all'eredità comporterebbe la rinuncia ad altre spiegazioni possibili (Weber 1977). Nel primo capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia e società*, 1921-1922) Weber dichiara possibile che in futuro la ricerca sia in grado di scoprire uniformità oggettive dietro azioni che si presentano come dotate di senso, cioè riconducibili a motivazioni soggettive.

Certe differenze di costituzione biologica ereditaria o di razza saranno forse trattabili come dati di fatto al pari di quelli relativi alla nutrizione, e si scoprirà una correlazione statistica fra la loro presenza e determinati fenomeni sociali, ad esempio fra certe forme di razionalità e un dato indice cefalico o il colore della pelle. La specificità della spiegazione sociologica (consistente nell'interpretare l'agire sociale secondo il significato soggettivo attribuito dagl'individui ai loro comportamenti) non ne verrà comunque intaccata. Allo stesso tempo, Weber dubitava che un contributo decisivo alla comprensione delle azioni sociali umane potesse venire dallo studio delle società animali. Ci è infatti preclusa, affermava, la possibilità di una "comprensione soggettiva" del comportamento animale. Riteneva invece lecito servirsi di analogie umane nello studio della psicologia animale. Quanto alle analogie biologiche in sociologia, potevano essere tutt'al più utili a rivelare problemi, ad esempio quello dell'importanza dei "fattori meccanici e istintuali" nelle prime fasi della differenziazione sociale, fattori che devono essere presi in considerazione anche nella spiegazione dei fenomeni relativi al carisma e alle "azioni imposte dalla tradizione". Si trattava di fenomeni dovuti al "contagio psichico" e molto legati a fenomeni a loro volta comprensibili in termini biologici o solo parzialmente spiegabili secondo motivazioni soggettive (Weber 1961).

11) Non si deve al darwinismo la fede nel progresso che pervase non solo le scienze sociali ma gran parte della vita culturale dell'Ottocento (Bowler 1989a). Se mai fu la teoria dell'evoluzione ad essere interpretata alla luce di questa

credenza (Spencer è il caso più clamoroso), col risultato che il darwinismo stesso finì col sembrarne la conferma scientifica. Inevitabilmente, per una di quelle ingiustizie che rendono la storia delle idee refrattaria alla lineare razionalità di tanti filosofi, le critiche dell'idea di progresso che fiorirono alla fine del secolo e ai primi del Novecento si ripercossero negativamente sul prestigio stesso del darwinismo come teoria biologica e crearono un clima favorevole a forme vitalistiche ed irrazionalistiche di evoluzionismo e di biologismo: vengono subito in mente nomi come quelli di Nietzsche, Sorel o Spengler.

Analogamente, le idee di Darwin esercitarono scarsa influenza *diretta* sugli sviluppi dell'antropologia culturale e sociale, che tanto a lungo fu impregnata dell'idea di progresso. Darwiniano è l'antropologo norvegese Edward Westermarck, che tende a ricondurre il matrimonio monogamico ad un istinto ereditato dai primati e le differenze culturali a comportamenti istintuali evolutisi per selezione naturale in quanto utili alla sopravvivenza; egli adopera esplicitamente i concetti darwiniani di adattamento, vantaggio differenziale e selezione per spiegare l'evoluzione delle idee morali e si spinge a sostenere che l'etica dev'essere assorbita nella psicologia e nella sociologia. Ma, con la parziale eccezione, forse, di John Lubbock (zoologo egli stesso e amico personale di Darwin) altri antropologi di primo piano come Henry Sumner Maine, Edward Burnett Tylor, John Ferguson McLennan e Lewis Henry Morgan furono influenzati piuttosto dall'archeologia preistorica, dalla linguistica storica, dagli studi sulla storia del diritto, sulla mitologia e sulle culture classiche (si pensi ad esempio all'autore del celebre *Golden Bough*, James George Frazer).

Questi studi erano orientati in senso genericamente evoluzionistico, indipendentemente dall'accettazione degli specifici meccanismi darwiniani da parte dei diversi autori. Gli stessi tratti caratteristici dell'impostazione degli antropologi vittoriani - il metodo congetturale (per il quale, in mancanza di prove dirette, si può ricostruire la storia dei nostri antenati a partire dall'osservazione dei primitivi attuali) e la concezione dell'evoluzione socioculturale come un processo sostanzialmente lineare e uniforme (sul presupposto dell'universalità e della costanza della natura psichica dell'umanità) - affondano le loro radici nelle concezioni stadiali dello sviluppo della civiltà fiorite nell'Illuminismo, in particolare in quello scozzese (Burrow 1966). Con le teorie biosociologiche questi autori condividevano tuttavia la certezza che la scienza della società e della cultura potesse, attraverso la scoperta di leggi universali, attingere lo stesso grado di rigore delle scienze naturali.

12) Un'influenza maggiore, benché anche in questo caso indiretta, ebbe la teoria darwiniana sulla nascita della psicologia sociale, o psicologia collettiva, o psicologia delle masse (i termini non sono sinonimi, ma qui non è il caso di sottilizzare). Da una parte, infatti, il darwinismo diede un impulso decisivo agli studi di psicologia animale e comparata, dall'altra spinse nella direzione di un riconoscimento sempre più netto dell'importanza dei fattori irrazionali nel comportamento umano. Se filosofi-sociologi di ispirazione liberale come Leonard Hobhouse cercarono di mostrare la nascita graduale dell'intelligenza razionale dalla sfera dell'istinto animale, altri (da Nietzsche a Pareto)

si sentirono confermati nella convinzione che l'uomo non è solo (o non è affatto, secondo i gusti) *homo oeconomicus*, cioè un agente razionale guidato dalla lucida percezione dell'interesse personale. Si aprivano allora due strade: una portava a vedere nella storia dell'umanità una transizione graduale dalla barbarie istintuale alla razionalità, trasferendo il luogo della razionalità dall'individuo alla società; l'altra conduceva a riconoscere che anche il comportamento dei gruppi sociali, soprattutto quelli spontanei e non strutturati, era mosso da fattori irrazionali. Il mondo liberale alla fine dell'Ottocento e in prossimità della prima guerra mondiale vide con orrore l'irruzione delle masse sulla scena politica internazionale. Le masse sgretolavano il mondo in cui gl'individui scelgono razionalmente secondo il loro interesse economico e gl'interessi finiscono col comporsi in un'armonia razionale. Le masse non seguono il calcolo economico ed utilitaristico, ma si comportano secondo moduli istintuali ereditati dalla preistoria. Ma l'idea che il comportamento aggregato degli individui seguisse leggi diverse da quelle del comportamento individuale non fu effetto dell'influenza diretta della teoria di Darwin, anche se questa ne influenzò gli sviluppi.

La psicologia sociale ha col darwinsmo un rapporto poco chiaro, perché poco studiato. Se nelle sue opere divulgative sulla storia dell'umanità e l'evoluzione sociale Gustave Le Bon fa uso a piene mani di concetti darwiniani come la lotta per la vita, la sua opera più fortunata, la *Psychologie des foules* (1895) non può essere definita l'opera di un darwinista sociale. Uno dei principali esponenti della scuola francese di psicologia sociale, Gabriel Tarde, si proclamava "evoluzionista ma non darwiniano" e si opponeva all'uso di

analogie biologiche in sociologia, preferendo attingere alla psicologia. Addirittura, con procedimento curioso, sosteneva che era lecito sollevare dubbi sulla validità del darwinismo come teoria biologica proprio perché la sua applicazione alla società si era rivelata fonte di errori: in altri termini, il fallimento conclamato del darwinismo sociale mostrava che anche il "darwinismo naturale" era difettoso (Tarde 1884). Autori come lo psichiatra inglese Henry Maudsley e Cesare Lombroso spiegano i fenomeni di patologia sociale invocando l'atavismo, la regressione a tratti arcaici o animali, la degenerazione, la legge haeckeliana della ricapitolazione della filogenesi nell'ontogenesi, non la selezione. Non dimentichiamo che l'angoscia di fronte alla prospettiva della degenerazione biologica e sociale e della decadenza della civiltà (per il progressivo prevalere degli elementi inferiori o per il decadimento fatale della razza) divenne, a mano a mano che si avvicinava la fine del secolo, una vera e propria sindrome collettiva (Pick 1999) e costituì il brodo di coltura in cui prosperarono sia le teorie eugenetiche di controllo razionale del futuro sia gli attacchi violenti all'idea di progresso. Che le stesse premesse potessero condurre a conclusioni e proposte politiche opposte dimostra una volta di più che il biologismo non è riconducibile ad un'unica ideologia sociale.

Nel dibattito sui rapporti fra biologia e sociologia c'è infine un aspetto spesso trascurato: la disputa fra sostenitori della "natura" (o della biologia) e sostenitori della "cultura" non era solo una disputa accademica, ma anche una lotta per il potere che doveva decidere a quale classe di esperti demandare il compito di indicare le linee guida della

gestione razionale del futuro dell'umanità. Se la natura era più importante della cultura, stava nella biologia - e in particolare nella scienza dell'eredità - la chiave della comprensione della natura umana e delle possibilità di migliorarla: e questa chiave era nelle mani dei biologi e dei medici, non degli educatori, dei politici o dei sociologi. Viceversa, il prestigio di psicologi, antropologi e sociologi si accresceva se si riconosceva alla cultura, cioè all'educazione, un peso preponderante nel determinare il comportamento.

Il movimento dell'eugenetica (o, come fu chiamata in Germania, "igiene razziale") acquisì forza perché non solo faceva leva su un bisogno sociale ma contava su una classe medica vasta, radicata, prestigiosa, potente e ambiziosa che metteva la sua professionalità al servizio della nazione, ma al tempo stesso estendeva la propria sfera d'influenza. L'interesse professionale non è di per sé una causa di disonestà scientifica, ma indubbiamente influisce sul modo di vedere le cose, ad esempio suggerendo di cercare la soluzione di un problema ad un livello d'indagine anziché ad un altro. Piaccia o no, l'interesse per l'eugenetica favorì lo sviluppo della genetica. Infatti, la credenza che i problemi sociali fossero dovuti alla crescente proporzione di individui inferiori nella popolazione contribuì a tener vivo il dibattito sull'eredità e l'interesse sociale per questi studi. La ricerca genetica fu indubbiamente favorita dalla previsione delle sue ricadute sociali, in particolare - per quanto sgradevole sia ammetterlo - dalle attese di coloro che speravano di trovare conferme scientifiche dell'esistenza di disuguaglianze innate (Bowler 1989b: 156). Proprio l'interesse per l'eugenetica orientò il matematico inglese Ronald Fisher all'applicazione di metodi statistici alla genetica: un passo decisivo nella

costruzione della genetica delle popolazioni (Norton 1981, Olby 1981). Questo non vuol dire che la genetica si sia sviluppata per rispondere a esigenze ideologiche e sociali, e ancora meno che la strada seguita da questa disciplina nel corso del suo sviluppo sia stata determinata da queste. Le stesse esigenze potevano essere soddisfatte da teorie diverse, e di fatto diverse teorie dell'eredità si contesero il campo e furono usate dai sociologi che attingevano al lavoro dei biologi. Quanto poi questi aspetti del contesto culturale abbiano influenzato le teorie del singolo ricercatore è questione delicata, che non ammette risposte universali.

Un ultimo aspetto non bisogna trascurare. Proclamando inevitabili i mali sociali, il determinismo biologico prospettava rimedi radicali, semplici e molto meno costosi di quelli caldeggiati dai sostenitori dello stato sociale: ad esempio perché, si chiedeva, sprecare il denaro dei contribuenti per rieducare delinquenti nati, per istruire bambini geneticamente incapaci di raggiungere un certo livello culturale o per curare i prodotti tarati di unioni sessuali che sarebbe più semplice ed economico (e umano, aggiungevano molti) vietare? Il giurista Raffaele Garofalo considerava la pena di morte una forma di selezione naturale mediante eliminazione dei meno adatti, cioè dei "criminali nati". Fra gli attuali sostenitori della pena capitale negli Stati Uniti, accanto all'istinto di vendetta e alla credenza nella legge del taglione, sembra proprio prevalere l'argomento economico di cui si servivano certi eugenetisti di un secolo fa. Ai giorni nostri, il dibattito sulla riforma del *Welfare state* e sull'amministrazione della giustizia ha, dopo l'esperienza della barbarie nazista, toni meno truculenti, ma,

oggi come allora, questioni biologiche (si pensi alla bioingegneria o alla clonazione o alla fecondazione *in vitro*) sono strettamente intrecciate a questioni sociali e politiche, e la confusione regna sovrana (ma quando mai c'è stata chiarezza nelle faccende umane?). E oggi come allora le competenze professionali non sono garanzia di ragionevolezza.

E ora siamo pronti per affrontare direttamente il darwinismo sociale.

2
Le diverse forme del darwinismo sociale

Un termine polemico

Il darwinismo sociale, nella definizione provvisoria e generica che ne abbiamo dato nel capitolo precedente, è l'applicazione di concetti darwiniani allo studio della società, in primo luogo quelli di lotta per l'esistenza e di selezione naturale o sopravvivenza del più adatto.

Il termine ha avuto una circolazione enorme, ma pochi altri termini sono altrettanto ambigui e fuorvianti. Compare per la prima volta - pare: è sempre difficile fare affermazioni così nette - nel 1880 in un opuscolo, intitolato appunto *Le darwinisme social*, in cui Emile Gautier, un anarchico francese (destinato a passare, come spesso avviene, alla parte politica opposta), sferra un attacco a quelle che considera le applicazioni sociali conservatrici della teoria darwiniana, soprattutto ad opera di Spencer. Dalla Francia il termine si diffonde dapprima in Italia, dove il giurista e sociologo catanese Giuseppe Vadalà Papale pubblica nel 1882 *Darwinismo naturale e darwinismo sociale*, e quindi nel resto d'Europa; negli Stati Uniti è attestato nel 1903. Nei primi scritti in cui compare indica, per criticarla, la dottrina individualistica e liberistica secondo cui le teorie di Darwin giustificano una concorrenza economica e sociale sfrenata. Invece, si replica, l'applicazione corretta di quelle idee - il "vero" darwinismo sociale - smentisce gl'individualisti: implica, infatti, "non la lotta per la vita, ma l'aiuto per la

vita", cioè la cooperazione (*association*) (Gautier 1880: 68, 89). L'obiettivo polemico è per lo più Spencer. "Darwinismo sociale" è, secondo l'economista belga Emile de Laveleye, la concezione esposta da Spencer in un testo classico dell'individualismo politico e sociale, *The Man* versus *the State* (1884). Il termine "darwinismo sociale" nasce dunque nella polemica e nell'ambiguità. Ben presto diventa un'etichetta spregiativa, con cui verranno via via bollati, fino ai giorni nostri, l'individualismo, la concorrenza selvaggia, l'imperialismo, il militarismo, l'eugenetica, il razzismo, il privilegiamento unilaterale della natura sulla cultura, l'autoritarismo, la brutalizzazione della vita politica, il fascismo, l'intervento americano nel Vietnam, la credenza in una correlazione fra razza e quoziente d'intelligenza, le teorie etologiche sull'aggressività innata, la sociobiologia, le amministrazioni Nixon e Ford, la *Reaganomics*, il thatcherismo… In compenso, molti degli accusati hanno fatto il possibile per alimentare questo tipo di critiche. Ad esempio, un esponente del governo Thatcher, Francis Maude, ha attribuito il successo internazionale delle imprese giapponesi all'intensa concorrenza che vige anche sul mercato interno di quel paese, cioè alla scelta di "una politica darwiniana e non statalista" ("Financial Times", 8.2.89). In alcuni ambienti ha goduto una certa fortuna l'idea che, nelle parole dell'economista John Maynard Keynes (1972: 276), "il principio della sopravvivenza del più adatto potrebbe essere considerato un'ampia generalizzazione dell'economia ricardiana"; tanto più, si è detto, che Darwin riconosceva esplicitamente il suo debito nei confronti della teoria malthusiana della popolazione. Applicando il darwinismo alla società, dunque, Spencer e i

Robber Barons della *Gilded Age* non facevano altro che riportarla alle origini (Hofstadter 1955:38). Senza entrare nel merito di questa interpretazione, una cosa è certa: non aiuta a comprendere come mai vi furono tante, così diverse e perfino contrastanti forme di darwinismo sociale)[4]. Le idee di Darwin (o a lui attribuite) furono invocate a sostegno delle opinioni più disparate: "Ogni partito - scrisse lo zoologo Giovanni Canestrini (1894: 153) - vi trova quello che desidera". Ognuno dei contendenti pretendeva di essere il vero interprete del messaggio darwiniano e accusava gli avversari di darwinismo sociale. Questo termine fu usato quasi sempre per biasimare non l'applicazione in sé dei concetti darwiniani alla società, ma l'applicazione fatta dai propri avversari. Le critiche al darwinismo sociale non vennero, per la maggior parte, da autori che negavano una solidarietà, diciamo così, fra il biologico e il sociale, fra il naturale e il culturale, ma da coloro che ne negavano *una particolare interpretazione*. Una classificazione precisa delle varie forme di darwinismo sociale è praticamente impossibile, come emergerà da quanto segue. In generale, si delineò fin dall'inizio la tendenza a distinguere fra il darwinismo di Darwin - quello autentico, scientifico - e il darwinismo sociale, a distinguere cioè la corretta (dal proprio punto di vista) interpretazione delle idee darwiniane dagli abusi.

Di scritti socialdarwinisti sono piene intere biblioteche. Ad esempio, in Germania quasi ogni professore universitario, qualunque disciplina insegnasse, scrisse almeno un breve articolo su Darwin o il darwinismo. Eppure, si contano sulle dita di una mano quelli che in Europa e negli Stati Uniti si definirono darwinisti sociali, e

si tratta di autori assolutamente minori: un'ulteriore conferma del fatto che il termine ebbe subito un significato spregiativo.

Spencer darwinista sociale?

Non si può trattare del darwinismo sociale senza trattare di Spencer, visto che il termine fu coniato proprio per indicare la sua dottrina dell'evoluzione sociale. Nel suo primo libro, la *Social Statics*, pubblicata nel 1851, quindi - è importante metterlo in evidenza - prima dell'*Origin of Species*, Spencer esponeva una concezione liberale e liberista estrema, cioè una difesa totale del *laissez faire* in tutti i campi. Difendeva appassionatamente i diritti dell'individuo (anche quelli delle donne) sia contro i privilegi aristocratici sia contro tutti i tentativi di sottoporre la società al controllo statale. Non solo teorizzava la piena libertà d'iniziativa, ma condannava l'istruzione pubblica, ogni forma di assistenza pubblica, la tassazione a sostegno dei poveri; ammetteva perfino il diritto di rifiutare lo Stato. Una concezione liberale, dunque, intransigente, che, per quelle stranezze che caratterizzano la storia delle idee e che sfuggono alle razionalizzazioni a posteriori, piacque anche ad alcuni anarchici (che Spencer ovviamente detestava), soprattutto per quanto riguardava l'idea della progressiva, spontanea scomparsa dello Stato. L'argomento di Spencer in difesa del *laissez faire e* dell'individualismo è il seguente: in natura vige una legge spietata di eliminazione del più debole a vantaggio del più capace, del più forte, del più dotato. Questa legge vale anche per la società. In apparenza crudele, la "rigida disciplina della natura" consente il miglioramento della

qualità della popolazione; fa sì, cioè, che ogni specie, ogni popolazione - umana, animale, vegetale - sia costituita dai suoi individui via via migliori; i peggiori vengono eliminati, esclusi, messi in condizione di non nuocere e di non riprodursi.

Chiediamoci: è questa un'anticipazione del concetto darwiniano di lotta per l'esistenza e di selezione naturale? Dobbiamo rispondere di no, poiché il quadro in cui Spencer presenta questa concezione non è evoluzionistico. Spencer non fa altro che applicare alla società l'argomento plurisecolare secondo cui attraverso la distruzione la natura si conserva nell'ordine e nell'equilibrio e garantisce la riproduzione della specie attraverso la riproduzione degli individui migliori. L'applicazione sociale e morale che Spencer fa di questa dottrina dell'"economia della natura" conduce all'esaltazione del *laissez faire* e al rifiuto di qualunque interferenza con le leggi naturali dell'equilibrio sociale e del progresso. Tutti i tentativi di dirigere lo sviluppo sociale, di interferire mediante leggi e regolamenti nel libero gioco degl'individui e degl'interessi sono non soltanto dannosi, ma addirittura "empi", perché vanno contro le sante leggi della natura. Per Spencer, infatti, il progresso non è un fatto contingente, ma una necessità: è legge di natura che tutto - la vita, la società, la cultura - si sviluppi gradualmente e spontaneamente dal semplice al complesso, dall'indifferenziato al differenziato o, per usare la formula spenceriana, "dall'omogeneo all'eterogeneo", quindi verso forme di vita, di società, di cultura sempre più complesse, diversificate, spontaneamente integrate in un'armonia via via superiore per effetto del libero gioco delle forze naturali. Interferire con questo processo

vorrebbe dire ritardarlo, se non impedirlo. Vanno quindi condannate tutte le politiche dirigistiche, tutte le dottrine che rappresentano la società come un congegno che si può montare e smontare a piacimento. Spencer si serve dell'analogia fra la società e l'organismo per affermare che "le società non sono costruite, ma crescono", cioè si evolvono spontaneamente in virtù di leggi naturali, non di progetti escogitati dai filosofi o dai legislatori e imposti dai politici. Obiettivo polemico di Spencer sono i riformatori sociali e i politici radicali, ma anche i conservatori nostalgici dei privilegi feudali, i sostenitori del culto dell'autorità e tutti coloro secondo i quali la storia è il risultato dell'azione dei grandi uomini. La storia non è fatta dalle personalità eccezionali (eroi, legislatori, condottieri), né dai partiti politici, né dagl'ingegneri sociali, né dai meri teorici desiderosi di imporre, per amore delle loro idee astratte, un ordine artificiale alla natura, ma dal lento, spontaneo operare delle forze esistenti in un dato momento nella società; e queste, scrive Spencer, non sono generate dai filosofi: le teorie possono tutt'al più spostare da un punto all'altro una parte del movimento generale della società; come tutti gli organismi, le società nascono, si sviluppano e mutano per dinamica interna. Naturalmente devono essere rifiutate per gli stessi motivi anche le teorie contrattualistiche, che servono di pretesto a coloro che pretendono di rifare la società a modo loro.

Quando scrive queste pagine, Spencer non è ancora l'evoluzionista che diventerà qualche anno dopo e che esporrà, volume dopo volume, una "filosofia sintetica" dell'"evoluzione cosmica". Un'unica legge, affermerà, vige in tutti gli ordini della realtà: dagli atomi alle nebulose, dalle

forme di vita più semplici agli organismi più complessi, dai primi aggregati sociali alle società più evolute. L'evoluzione è *una*, anche se si svolge su tre livelli: inorganico, organico e superorganico (o sociale).

Lamarckismo e darwinismo

Ma la vera fondazione dell'individualismo spenceriano esposto nella *Social Statics* sta in una dottrina psicologica e biologica che, dal momento in cui Spencer sarà diventato evoluzionista, costituirà la base della sua teoria dell'evoluzione biologica e la distinguerà da quella darwiniana: la credenza nella plasticità dell'organismo, cioè nella sua modificabilità - diretta e indiretta - ad opera dell'ambiente, e nell'ereditarietà delle caratteristiche così acquisite. Qui bisogna aprire una digressione un po' lunga. Secondo questa credenza, che ai tempi in cui scriveva Spencer era di senso comune e che sarebbe stata condivisa anche dalla maggior parte dei biologi (compreso Darwin) fino a Novecento inoltrato - ben dopo la riscoperta dei lavori di Mendel -, ereditari non sono soltanto i tratti fisici ma anche le modificazioni acquisite dalla psiche dell'individuo nel corso della sua esistenza. Queste vengono trasmesse alla generazione successiva sotto forma di abitudini o tendenze. Il processo ha due aspetti. Il primo è la trasformazione di comportamenti consapevoli in azioni abituali e meccaniche. Mediante questo tipo noto a tutti di processo psichico, comportamenti prima sorvegliati dalla coscienza e diretti dalla volontà diventano, a furia di essere ripetuti, talmente automatici e spontanei da costituire una seconda natura. Secondo Spencer, che svolge in senso

evoluzionistico questo tema, già centrale nella tradizione psicologica e filosofica britannica, nei *Principles of Psychology* (1855), gli effetti psichici di tale processo tendono ad essere ereditari, non certo nel senso che si trasmettono alla prole la capacità di dirigere un macchinario o di suonare il pianoforte, ma nel senso che - e questo è il secondo aspetto del processo - la ripetizione inconscia di atti e comportamenti lascia tracce indelebili nel materiale ereditario. Oggi sappiamo che così non è: il figlio del fabbro non nasce con bicipiti più sviluppati degli altri bambini. Ma Spencer, come tanti suoi contemporanei, ne rimase convinto fino alla fine dei suoi giorni. Ancora negli anni 1880 sostenne una polemica violenta con il biologo tedesco August Weismann, che riteneva di aver confutato sperimentalmente l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Nel corso di questa polemica Spencer affermò a chiare lettere che, se veniva confutata l'ereditarietà dei caratteri fisici e mentali acquisiti, non crollava soltanto la teoria dell'evoluzione biologica ma anche la psicologia e la scienza sociale.

La credenza nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti è solitamente indicata col termine "lamarckismo". Spencer sarebbe dunque stato per tutta la vita un lamarckiano[5]. Ma qui bisogna fare alcune precisazioni, che serviranno anche a chiarire alcuni aspetti dei rapporti fra biologia e scienze sociali nell'Ottocento. Lamarck espose la sua teoria dell'evoluzione nell'anno 1800 e poi soprattutto nell'opera *Philosophie zoologique* del 1809. Il meccanismo di trasformazione degli esseri viventi da lui proposto è più o meno quello immaginato dal senso comune: l'influenza diretta dell'ambiente modifica gli organismi; quando questi

sono sottoposti alle stesse cause nelle stesse circostanze ambientali e per molto molto tempo, cioè per più generazioni, le modificazioni fisiche e comportamentali prodotte diventano ereditarie. In realtà la teoria di Lamarck non è tutta qui, essendo più complessa, ma per i nostri scopi questo può bastare. L'influenza dell'ambiente (cibo, temperatura, condizioni di vita, umidità ecc.) sull'organismo era ammesso da tutti (lo stesso Darwin gli attribuirà grande importanza); le differenze riguardavano la vastità degli effetti: pochi, prima della metà dell'Ottocento, erano disposti a credere che potesse produrre più che semplici varietà all'interno della stessa specie. Darwin avrebbe fatto dell'influenza diretta dell'ambiente e dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti un fattore subordinato a quello decisivo rappresentato dalla selezione naturale. Fra la concezione lamarckiana e quella darwiniana vi sono differenze molto importanti, anche per le loro implicazioni sociali. Vediamole.

La teoria esposta nell'*Origin of species* si basa su alcuni fatti inconfutabili. Il primo è che in natura nessun individuo è identico agli altri; la diversità è un dato incancellabile della realtà biologica. Un altro dato innegabile è la tendenza di tutti gli organismi a riprodursi nella misura massima possibile, quindi ad accrescersi, per usare il linguaggio di Malthus a cui Darwin si rifà, in progressione geometrica (ad esempio, se un individuo genera due figli e ognuno di questi genera a sua volta due figli e così via, la progressione geometrica è in base 2). L'aumento della popolazione, però, è solo tendenziale, non effettivo, perché la crescita demografica è frenata da molti fattori, principalmente dalla disponibilità di risorse alimentari e dagli ostacoli alla

sopravvivenza e alla riproduzione. Ne deriva, secondo Darwin, una lotta per l'esistenza (*struggle for life* o *struggle for existence*) nella quale possono sopravvivere soltanto gl'individui dotati di caratteristiche che conferiscono loro un vantaggio rispetto agli altri. Il vantaggio può consistere nell'essere più veloci, nell'avere un'elevata fecondità, un olfatto più sviluppato, una maggiore longevità, una particolare resistenza a certi parassiti, una colorazione protettiva che sottragga l'individuo alla vista dei predatori, nel sapere sfruttare fonti alimentari alternative in caso di carestia, e in mille altre circostanze imprevedibili. Qualunque sia, il vantaggio si traduce nella capacità di generare una discendenza più numerosa di quanto non sia possibile agli altri membri della popolazione. La lotta per l'esistenza, dunque, non va intesa sempre e comunque nel senso di un combattimento effettivo, tutt'altro. Darwin lo dice chiaramente: "Devo premettere che impiego il termine *lotta per l'esistenza* in senso ampio e figurato, comprendendovi la dipendenza di un essere da un altro e (cosa più importante) comprendendovi non solo la vita dell'individuo, ma anche il suo successo nel lasciare una progenie" (Darwin 1974: 111). L'idoneità che viene premiata dalla selezione naturale è quindi, in termini odierni, un'*idoneità riproduttiva*, dovuta ai fattori più diversi, che consente di lasciare un numero maggiore di discendenti rispetto ai concorrenti. La selezione naturale è un processo analogo a quello attuato da allevatori e orticultori, i quali, praticando una "selezione artificiale" e consapevole, consentono la riproduzione solo alle piante e agli animali che presentano le caratteristiche desiderate (colorazione pregiata, pelame più lungo, carni gustose,

velocità nella corsa, forme bizzarre, ecc.) ed eliminano gli altri. L'allevatore che vuole selezionare una razza di cani dotata di particolari caratteristiche fa accoppiare i cani che presentano i caratteri più vicini al suo ideale; i prodotti della riproduzione vengono a loro volta sottoposti alla stessa selezione; gl'individui selezionati vengono tenuti segregati dal resto della popolazione, che viene semplicemente eliminata o impedita di riprodursi. Col passare del tempo, questa selezione consolida sempre più i caratteri desiderati. Allo stesso modo avviene in natura la selezione delle caratteristiche che, accumulandosi nel tempo, consentono la diversificazione graduale della popolazione originaria in nuove specie, generi, famiglie e così via.

Ma come si producono le differenze individuali da cui parte l'intero processo? Abbiamo visto la risposta di Lamarck e del senso comune. Per Darwin, che pure l'accetta, non è sufficiente: le cause della variazione, cioè i fattori che producono la diversità fra gli individui, non bastano di per sé a spiegare anche la conservazione di queste caratteristiche e la formazione di specie nuove. Infatti nessuna caratteristica garantisce di per sé la sopravvivenza dell'individuo che la possiede. Ognuna può rivelarsi più o meno utile di altre a seconda delle circostanze. Una differenza di grado impercettibile (il pelo più o meno bianco, più o meno maculato) può comportare un vantaggio decisivo per la sopravvivenza. Oppure un carattere utile può essere accompagnato da un altro svantaggioso: per esempio, i gatti bianchi con gli occhi azzurri sono generalmente sordi. Insomma l'organismo può guadagnare da una parte quello che perde dall'altra; ciò che conta è il vaglio dell'ambiente. La natura produce costantemente variazioni dovute alle

cause più disparate, ma con questo non è detto tutto: l'ultima parola spetta all'ambiente. Non tutte le variazioni che sono state prodotte possono sopravvivere, perché non c'è posto per tutti al banchetto della natura e sono le circostanze che stabiliscono chi rimane a tavola. Molti sono i chiamati, pochi gli eletti.

Le variazioni, scrive Darwin, sono casuali, non nel senso che non hanno una causa, ma nel senso che: 1) sono dovute a cause molteplici e sconosciute (quindi il termine "caso" indica la nostra ignoranza); 2) non sono orientate fin dall'inizio a favorire la sopravvivenza dell'individuo. Questo secondo punto è decisivo e racchiude forse la più grande innovazione concettuale introdotta da Darwin: la variazione che dà inizio al processo di formazione di una nuova specie non si produce in risposta diretta alle esigenze poste dall'ambiente; in altri termini, la variazione non nasce *per* adattare l'organismo all'ambiente, non è di per sé adattativa; anzi, la stragrande maggioranza delle variazioni sono inutili o indifferenti. Ben altrimenti stanno le cose nella concezione di Lamarck. Nel suo famoso esempio, la giraffa allunga il collo *per* raggiungere il ramo dell'albero dove trova il cibo; quindi, la variazione "allungamento del collo" è fin dall'inizio orientata a rendere possibile la sopravvivenza dell'individuo. La giraffa darwiniana, anche se allunga essa pure il collo a questo scopo, fa parte di una popolazione in cui si trovano giraffe che hanno, per le cause più diverse, quale il collo più lungo, quale più corto; ma soltanto quelle il cui il collo è di una lunghezza sufficiente a raggiungere i rami sopravvivono e trasmettono ai discendenti la caratteristica "collo lungo". Non bisogna, dunque, tanto spiegare perché si producano le differenze individuali,

quanto spiegare come mai, in *quell'*ambiente, *quelle* caratteristiche, e non altre, si conservino e si trasmettano. Secondo Spencer e i lamarckiani, la selezione naturale non è necessaria, perché già l'origine della variazione per l'influsso diretto delle circostanze ambientali e il suo rafforzamento o indebolimento mediante l'uso e il disuso degli organi spiegherebbe la sua utilità per la sopravvivenza. Se la variazione non fosse sin dall'inizio utile alla sopravvivenza dell'individuo in quell'ambiente non si produrrebbe: insomma, si producono solo variazioni utili. Per Darwin, invece, l'organismo non si modifica *per* adattarsi, varia e basta. Se la variazione è adattativa o no viene stabilito dalla rete complicatissima delle relazioni ecologiche che costituiscono quell'ambiente particolare. La teoria di Darwin è flessibile, passibile di integrazioni proprio perché non ha scommesso in modo particolare su certe leggi della variazione ad esclusione di altre, come invece ha fatto Lamarck. Lamarck ha attribuito le cause della variazione all'influenza diretta delle circostanze ambientali e all'uso e al disuso degli organi. La teoria darwiniana, pur ammettendo questi fattori, dice che, qualunque sia la causa della variazione, ciò che conta è il setaccio attraverso cui qualunque variazione, comunque insorta, deve passare. È per questo che la teoria darwiniana ha potuto successivamente essere integrata dalla genetica senza essere snaturata, mentre il lamarckismo, basato sull'ereditarietà dei caratteri acquisiti, sull'influsso diretto delle circostanze e sull'uso e il disuso, ha dovuto essere abbandonato una volta che questi fattori si sono rivelati insostenibili. Darwin ha costruito una teoria dell'origine delle specie mettendo fra parentesi, per così dire, il problema dell'origine della

variazione. È qualcosa di cui non si trova traccia in Spencer, per il quale la selezione naturale restò sempre un fattore secondario dell'evoluzione. Curiosamente, inventerà lui l'espressione "sopravvivenza del più adatto", che Darwin stesso accetterà come sinonimo di "selezione naturale" e che godrà di una fortuna pari a questa. Ma questa circostanza non deve indurci a confondere l'evoluzionismo spenceriano con quello darwiniano, come molti fecero. Detto questo, ritorniamo alla *Social Statics*.

"La dura disciplina della natura"

Anche se nel 1851 non è ancora evoluzionista, Spencer afferma che gli organismi si modificano attraverso l'uso e il disuso: è legge di natura, dichiara, che un organo se usato si rafforzi, se non usato si atrofizzi e finisca con lo scomparire. Da questa legge Spencer trae conseguenze sociali rilevantissime. Il sottotitolo della *Social Statics* recita: *Le condizioni essenziali della felicità umana*, *con precisazioni sulla più importante*. Bene, la prima condizione della felicità che Spencer deduce dalla legge valida per tutti gli organismi è "il libero gioco delle facoltà". Quando, infatti, è felice un cavallo? Quando può correre. Quando è felice l'animale da preda? Quando può soddisfare l'istinto rapace. E quando è felice l'uomo? Quando può realizzare e sviluppare le proprie facoltà. L'uomo, infatti, "è una congerie di facoltà", scrive Spencer attingendo all'immagine che della natura umana dava la frenologia, ovvero la pseudoscienza (possiamo dirla tale oggi) allora di moda che con la "lettura" delle sporgenze e depressioni del cranio pretendeva di rivelare quali zone del cervello fossero più sviluppate e

quindi quali facoltà predominassero nell'individuo (ancora oggi sono rimaste nell'uso espressioni come "il bernoccolo della matematica"). Come mai, si chiede Spencer, certe parti del cervello sono più sviluppate di altre? La risposta è: perché vengono usate di più. L'uso e il disuso sviluppano o deprimono certe facoltà; la felicità, ovvero il benessere psicofisico, consiste nello sviluppo quanto più possibile armonico delle facoltà. Insomma, il meccanismo della felicità è un meccanismo sostanzialmente, per così dire, psicobiologico. E perché certe facoltà vengono usate di più e altre meno? Perché ambienti diversi sottopongono il cervello a sollecitazioni diverse. Le facoltà si sviluppano o si atrofizzano nell'interazione fra l'organismo e l'ambiente, interazione che ha come esito l'adattamento. Traduciamo tutto questo in termini politici: il libero gioco delle facoltà, che consente la loro sollecitazione non squilibrata può attuarsi solo in una società libera e liberale in cui l'attività degl'individui non è sottoposta a nessuna limitazione artificiale, in cui cioè lo Stato non dice "tu devi fare questo e non devi fare quest'altro". La legge di natura che garantisce la felicità individuale e il progresso sociale è la stessa che determina le modificazioni degli organismi. Il rafforzamento delle facoltà avviene grazie all'esercizio. La capacità di iniziativa, l'intelligenza, il senso di responsabilità, l'inventiva, il talento artistico si sviluppano e si rafforzano solo se sollecitati costantemente. Che cosa meglio, allora, della concorrenza in una libera società senza intralci statali? È un punto al quale bisogna prestare la massima attenzione: l'immagine e la giustificazione della concorrenza che emergono da queste pagine spenceriane sono ben diverse, nella loro matrice ideologica, dalla concorrenza ecologica di

cui parlerà Darwin e dalla giustificazione della concorrenza che molti darwinisti sodali ricaveranno dalla teoria darwiniana. La concorrenza che Spencer ha in mente non è benefica tanto perché seleziona i migliori, quanto perché stimola a migliorarsi lottando. È il lottare in quanto tale che produce il miglioramento; la concorrenza è una corsa istituita provvidenzialmente non per vedere chi arriva primo, ma per costringere tutti ad un costante allenamento: a furia di correre migliorano le prestazioni di tutti i corridori (eccetto, ovviamente, gl'impediti). Il competere sviluppa le facoltà, così come il picchiare sull'incudine sviluppa i muscoli. Certo alcuni li svilupperanno di più e arriveranno primi; ma se nessuno picchiasse sull'incudine, nessuno metterebbe su muscoli. È dunque l'interazione diretta con l'ambiente che sviluppa le facoltà: per questo si può dire che, già prima di essere evoluzionista, Spencer ha una concezione sostanzialmente lamarckiana dell'adattamento all'ambiente. Forte di questa giustificazione psicobiologica, Spencer invoca una concorrenza senza restrizioni e difende un individualismo estremo, al limite della spietatezza. I brani che seguono sono un po' lunghi, ma eloquenti. Nessun commento è necessario.

Nella natura vediamo all'opera una dura disciplina, che tutta la pervade e che è un po' crudele per poter essere molto generosa. Quell'universale stato di guerra vigente in tutta la creazione inferiore, che suscita perplessità in tante degne persone, è, in fondo, il provvedimento più pietoso che le circostanze permettano. Per il ruminante che l'età abbia privato del vigore che fa della sua esistenza un piacere è molto meglio essere ucciso da un predatore anziché trascinare una vita resa penosa dalle infermità per poi morire di fame. Con la distruzione di tutti gli individui in queste condizioni, non solo l'esistenza ha termine prima di diventare gravosa, ma si libera spazio per nuove generazioni capaci del godimento più pieno; inoltre, dall'atto stesso di questa sostituzione deriva felicità per una specie di predatori. Si noti che i nemici carnivori non solo rimuovono dalle mandrie

degli erbivori gli individui che hanno superato il massimo rigoglio, ma estirpano anche i malati, i malformati e i meno agili e vigorosi. Grazie a questo processo purificatore, e grazie alla contesa generale nella stagione degli accoppiamenti, viene impedito ogni scadimento della razza attraverso la moltiplicazione degli esemplari inferiori, e assicurato il mantenimento di una costituzione completamente adatta alle condizioni circostanti e quindi più produttiva di felicità. Lo sviluppo della creazione superiore è un progresso verso una forma di essere che sia capace di una felicità non diminuita da questi inconvenienti. Il culmine viene raggiunto nella razza umana. La civiltà è l'ultimo stadio di questa realizzazione, e l'uomo ideale è quello in cui tutte le condizioni sono soddisfatte. Nel frattempo, il benessere dell'umanità attuale e il suo dispiegamento verso tale perfezione sono assicurati entrambi da questa stessa severa, ma benefica disciplina a cui la creazione animata è ampiamente soggetta, una disciplina che è spietata nel conseguire il bene, una legge che persegue la felicità senza mai deviare per evitare sofferenze parziali e temporanee. La miseria degl'incapaci, le sventure che si abbattono sugl'imprudenti, l'inedia degli oziosi e quel togliere di mezzo a spallate i deboli da parte dei forti, che lascia tanta gente "nei bassifondi e nella miseria", sono i decreti di una grande, lungimirante benevolenza. Può sembrare crudele che l'imperizia a cui l'artigiano, per quanto si sforzi, non riesce ad ovviare comporti per lui la fame. Può sembrare crudele che un manovale a cui la malattia impedisce di competere con i compagni più forti debba sopportare le privazioni che ne derivano. Può sembrare crudele che vedove e orfani siano lasciati a lottare per la vita o per la morte. Tuttavia, se considerate non isolatamente ma in relazione agl'interessi dell'intera umanità, queste dure fatalità appaiono piene della superiore beneficenza che porta a prematuri sepolcri i figli di genitori malati e presceglie i depressi, gl'intemperanti e i debilitati come vittime di un'epidemia (Spencer 1851: 322-323).

I filantropi che cercano di attenuare i mali "parziali e temporanei" derivanti da questa legge naturale, i riformatori che pretendono di imporre le loro leggi alla società non sanno quanto male producono alla lunga.

Ciechi di fronte al fatto che, nell'ordine naturale delle cose, la società espelle costantemente i suoi membri malati, inetti, ritardati, incapaci, sleali, questi sconsiderati, anche se ben intenzionati, invocano un'interferenza che non solo arresta il processo purificatore, ma addirittura aumenta i guasti, non fa altro che incoraggiare la moltiplicazione degl'imprudenti e degl'incapaci coll'offrir loro provvigioni sicure e scoraggia la moltiplicazione dei capaci e dei previdenti col render più difficile la prospettiva di mantenere una famiglia. E così, desiderosi

d'impedire le sofferenze davvero salutari che ci circondano, questi uomini saggi solo di sospiri, questi folli gemebondi lasciano in eredità ai posteri una sventura sempre più grande […]

Per diventare adatto alla condizione sociale, l'uomo non deve solo perdere la sua selvatichezza, ma acquisire le capacità necessarie alla vita civilizzata. Deve svilupparsi la capacità di applicazione; devono prodursi quelle modificazioni che rendono l'intelletto adeguato ai nuovi compiti; e soprattutto dev'essere acquistata la capacità di sacrificare una piccola gratificazione immediata per una grande futura. Lo stato di transizione sarà inevitabilmente infelice. Dal mancato adeguamento reciproco fra la costituzione e le condizioni deriva inevitabilmente miseria. Tutti i mali che ci affliggono e sembrano al profano le evidenti conseguenze di questa o quella causa eliminabile sono in realtà inevitabili accompagnatori dell'adattamento in corso. L'umanità viene costretta a guardare in faccia alle ineludibili necessità della sua nuova condizione, viene plasmata per armonizzarsi con queste e deve reggere meglio che può l'infelicità che ne deriva. Il processo *deve* compiersi e le sofferenze *devono* essere sopportate. Nessun potere su questa terra, nessuna legge di governanti, per quanto ingegnosamente studiata, nessun progetto umano di raddrizzare il mondo, nessuna panacea comunista, nessuna riforma che uomo abbia mai abbozzato o possa abbozzare può ridurle di una virgola. Anzi, possono essere aggravate, e lo sono; e nel tentativo di impedirne l'aggravamento i filantropi potranno darsi da fare quanto vogliono. Ma dal cambiamento è inscindibile una quantità *normale* di sofferenza, che non può essere attenuata senza alterare le leggi stesse della vita. Ogni tentativo di mitigarla finisce coll'acuirla […]

Una vergognosa popolazione d'incapaci: ecco con che cosa riempirebbero il mondo i nostri inventori di progetti, se i loro piani potessero durare. Una miserevole sorta di costituzione umana ci preparerebbero, una costituzione sprovvista della capacità di conservarsi e bisognosa di essere tenuta in vita da un'assistenza esterna, una costituzione destinata a funzionare male e che sarà sempre necessario riaccomodare, una costituzione sempre tendente all'autodistruzione. Tutto lo sforzo della natura è volto a fare piazza pulita di cose simili, a fare spazio per individui migliori. La natura vuole che ogni essere sia autosufficiente. Tutti quelli che non lo sono, li toglie immancabilmente dalla circolazione con la morte […] E così la razza è mantenuta indenne da deterioramenti […] Esseri così imperfetti sono sbagli della natura, e le sue leggi li tolgono di mezzo quando vengono riconosciuti tali. Come tutti gli altri, sono messi alla prova: se sono abbastanza completi da poter vivere, vivono ed è bene che vivano; se non sono abbastanza completi da vivere, muoiono ed è meglio che muoiano […]

Certo, nella misura in cui la durezza di questo processo è mitigata dalla spontanea solidarietà (*sympathy*) reciproca tra gli uomini, è giusto che sia così, anche se si arreca indiscutibilmente danno quando si mostra solidarietà senza

tener conto delle conseguenze ultime: gl'inconvenienti che ne derivano non sono nulla a confronto dei benefici. Solo quando la solidarietà induce ad una rottura dell'equità, solo quando dà origine ad un'interferenza proibita dalla legge della pari libertà, solo quando, così facendo, sospende in qualche settore della vita il rapporto fra la costituzione degli uomini e le circostanze, solo allora produce male puro. Allora, però, vanifica il suo scopo. Invece di diminuire la sofferenza, finisce coll'aumentarla. Favorisce la moltiplicazione dei meno adatti (*worst fitted*) all'esistenza e, quindi, ostacola la moltiplicazione dei più adatti (*best fitted*) all'esistenza, ai quali lascia di fatto meno spazio. Tende a riempire il mondo di persone a cui la vita porta per lo più dolore e ad escludere coloro a cui la vita porta per lo più piacere. Infligge vera miseria e impedisce vera felicità (*ibid*.: 324, 379, 381).

Più chiari di così non si può essere. Come abbiamo detto, Spencer è stato considerato una sorta di idealtipo del darwinista sociale. Dovremmo allora concludere che il darwinismo sociale precedette il darwinismo biologico! L'antropologo americano Marvin Harris (1971) ha sostenuto che gran parte del darwinismo sociale dovrebbe piuttosto chiamarsi "spencerismo". Ma forse è meglio concludere che la categoria del darwinismo sociale presenta una sorta di vizio di origine. Non tutto il darwinismo sociale, come abbiamo anticipato e come vedremo meglio in seguito, può essere ridotto all'accettazione di queste teorie di Spencer. Se così fosse non potremmo spiegare come mai molti critici del darwinismo sociale usassero contro Spencer argomentazioni a loro volta biologistiche, cioè invocassero Darwin contro Spencer. Ma soprattutto faremmo un torto a Spencer, che espose idee "socialdarwiniste" ben prima che Darwin rendesse pubblica la sua teoria, fu per tutta la vita un lamarckiano e relegò la selezione naturale a un ruolo subordinato, polemizzando con tutti coloro che le attribuivano un ruolo decisivo nell'evoluzione.

Un'ultima considerazione impedisce di assimilare

spencerismo e darwinismo sociale. Il pensiero di Spencer era attraversato da una contraddizione difficile da comporre: quella fra il suo individualismo e l'analogia organica. Se quest'ultimo modello insegnava qualcosa, era proprio il contrario dell'individualismo: se le membra e gli organi, nonché cooperare e accettare la subordinazione reciproca, si fanno concorrenza, l'organismo si disgrega. Come osservò con malcelata ironia il biologo Thomas Huxley, il principale difensore di Darwin in Inghilterra, "supponiamo che ogni singola cellula sia libera di fare il proprio 'interesse' e che il *laissez faire* domini incontrastato: che ne sarebbe del corpo fisiologico?" (Huxley 1871: 271). Due delle tante anime del darwinismo sociale convivevano e confliggevano nel pensiero del preteso prototipo del darwinista sociale!

Darwin darwinista sociale

Ma Darwin che rapporto ha con il darwinismo sociale? Egli muore nel 1882, due anni dopo la prima comparsa del termine. Quasi sicuramente non ne era a conoscenza. Era però consapevole di certe implicazioni che venivano ricavate dalla sua teoria. Già in una lettera del 4 maggio 1860 scrive: "In un giornale di Manchester mi sono ritrovato bellamente preso in giro: si diceva che avrei dimostrato che il diritto è del più forte (*might is right*), che anche Napoleone [III] ha ragione e che ha ragione ogni commerciante imbroglione" (Darwin 1993: 189). Era consapevole, e si stupiva, dell'uso filosocialista che delle sue idee si faceva in Germania (F. Darwin ed. 1887: III, 237). Infine, sapeva benissimo che altri autori, da lui apprezzati, avevano applicato le sue idee

allo studio della società.

Nell'*Origin of species* non si fa nessuna menzione dell'uomo, salvo un accenno fugace alla fine del volume. Nella *Descent of Man* (1871), invece, Darwin applica senza remore la teoria dell'evoluzione per selezione naturale alla creatura privilegiata. La sua trattazione dell'argomento è tale che non possono esserci più dubbi sul definirlo un darwinista sociale (Greene 1977, Weikart 1995). Egli afferma chiaramente che la selezione naturale ha avuto un'influenza decisiva sullo sviluppo delle facoltà mentali e morali dell'uomo. Inoltre affronta il problema dell'evoluzione sociale in una sezione intitolata "Influenza della selezione naturale nelle nazioni civili". Attribuisce significato biologico a comportamenti culturali e, viceversa, ammette la possibilità che fattori culturali influiscano sulla costituzione biologica, dando luogo a conseguenze in qualche modo ereditarie. Crede che facoltà come il coraggio, la solidarietà (*sympathy*), l'intraprendenza, l'inventività e il vigore mentale possano essere ereditate e si siano sviluppate per selezione naturale, al pari di quelle fisiche. Crede anche, però, che possano essere modificate dall'influenza dell'ambiente: ad esempio riconosce che al progresso di una nazione contribuiscono più l'esempio degli uomini migliori, la forza dell'opinione pubblica e l'educazione che non la riproduzione degli individui superiori. Ribadisce, da malthusiano convinto, che la lotta per l'esistenza è stata necessaria al progresso e che l'uomo non si sarebbe elevato fino al grado attuale se la pressione demografica non avesse stimolato la concorrenza, e la selezione non avesse premiato i più capaci. È quindi favorevole al mantenimento di un "aperto, pieno contrasto"

fra i membri della società e all'eliminazione dei vincoli all'affermazione del talento. Per questo considera dannosi gl'istituti della primogenitura e dell'inalienabilità dei patrimoni, e il celibato ecclesiastico dei paesi cattolici, che impedisce a molti individui di intelletto elevato di riprodursi. Condivide l'opinione, espressa da altri prima di lui, secondo cui l'Inquisizione avrebbe ostacolato gravemente il progresso, reprimendo gli spiriti più liberi e critici. In compenso, non ha dubbi che la vaccinazione, i progressi della medicina e l'assistenza ai membri deboli e sfortunati della società abbiano un effetto negativo sulla qualità della popolazione, favorendo la sopravvivenza di individui che in natura sarebbero eliminati dalla selezione. Tuttavia, aggiunge, negare l'aiuto a costoro vorrebbe dire andare contro la "parte più nobile della natura umana", quella "simpatia" che è essa stessa un prodotto dell'evoluzione per selezione naturale a partire dagli istinti sociali degli animali superiori da cui discendiamo. Invoca moderati provvedimenti eugenetici, come il divieto di matrimonio per i tarati, ma si dichiara pessimista sulla loro attuabilità. È contrario alle tecniche di controllo delle nascite (rifiuterà il suo appoggio al movimento neomalthusiano) sia per motivi morali (favorirebbero la corruzione dei costumi) sia per motivi biologici (un rapido tasso di crescita demografica favorisce la selezione naturale e aumenta la probabilità che compaiano variazioni vantaggiose).

È difficile evitare la parola ambivalenza nel descrivere l'atteggiamento di Darwin in queste pagine. È un uomo del suo tempo, e dei suoi contemporanei condivide ambiguità e pregiudizi (almeno quelli che sembrano tali oggi ad alcuni di

noi); il tutto reso più complicato dal fatto di esplorare un territorio nuovo, senza disporre di dati e di concetti adeguati, nell'incertezza sulle leggi dell'eredità, anzi muovendosi entro un quadro di credenze consolidate in senso comune, come, in primo luogo, quella nell'ereditarietà dei caratteri fisici e mentali acquisiti dall'individuo nel corso della sua esistenza, credenza che - ricordiamolo ancora una volta - è scomparsa definitivamente dalla biologia - ma non dal senso comune - solo nella prima metà del Novecento. Scrive Darwin:

> Nei selvaggi le debolezze del corpo e della mente sono subito eliminate, quelli che sopravvivono mostrano normalmente un vigoroso stato di salute. Noi uomini civilizzati, d'altra parte, facciamo di tutto per arrestare il processo di eliminazione; costruiamo asili per pazzi, storpi e malati; istituiamo leggi per i poveri c i nostri medici esercitano al massimo la loro abilità per salvare la vita di chiunque all'ultimo momento. Vi è motivo di credere che la vaccinazione abbia salvato un gran numero di quelli che per la loro debole costituzione un tempo non avrebbero retto al vaiolo. Così i membri deboli delle società civilizzate propagano il loro genere. Nessuno di quelli che si sono dedicati all'allevamento degli animali domestici dubiterà che questo può essere altamente pericoloso per la razza umana. È sorprendente quanto presto la mancanza di cure, o cure non appropriate, porti alla degenerazione di una razza domestica, ma eccettuando il caso dell'uomo, è raro che qualcuno sia così ignorante da permettere che i propri peggiori animali si riproducano.
>
> L'aiuto che ci sentiamo costretti a dare a chi ne è privo è soprattutto un risultato incidentale dell'istinto di simpatia, che fu acquisito originariamente come parte dell'istinto sociale, ma in seguito reso […] più delicato e più diffuso. Non è neppure possibile frenare la nostra simpatia, anche quando urge un impellente motivo, senza un deterioramento della parte più nobile della nostra natura (Darwin 1972: 159-160).

La "simpatia" (*sympathy*), cioè, nel senso etimologico della parola, la capacità di immedesimazione negli altri, è un risultato dell'evoluzione: deriva dagl'istinti degli animali sociali. Da una parte, quindi, la selezione naturale dovrebbe

continuare ad esercitare la sua azione eliminando gli individui più scadenti, come ha fatto fino a quando la civiltà non ne ha ostacolato il corso. Dall'altra, la simpatia c'induce ad interferire con questa dura legge. Come risolvere questo conflitto?

Il chirurgo può indurire il suo atteggiamento mentre compie un'operazione, perché sa che sta agendo per il bene del suo paziente, ma se dovessimo intenzionalmente trascurare i deboli e gli incapaci, potrebbe soltanto accadere per un beneficio contingente, con un opprimente senso di colpa immediata. Dobbiamo quindi sopportare senza lamentarci l'effetto, indubbiamente cattivo, del fatto che i deboli sopravvivano e propaghino il proprio genere, ma si dovrebbe almeno arrestarne l'azione costante, impedendo ai membri più deboli ed inferiori di sposarsi liberamente come i sani. Questo arresto potrebbe essere indefinitamente incrementato dalla possibilità che i malati nel corpo e nel cervello evitino il matrimonio, sebbene ciò sia più una speranza che una certezza […]

Greg e Galton[6] hanno molto insistito sull'ostacolo più importante, esistente nei paesi civilizzati, all'incremento di numero degli uomini di classe superiore, cioè sul fatto che i più poveri e negligenti, che sono spesso degradati dal vizio, quasi inevitabilmente si sposano per primi, mentre i prudenti e frugali, che sono generalmente virtuosi anche in altri modi, si sposano in tarda età, in modo da poter essere capaci di mantenere se stessi e i loro figli nell'agiatezza. Quelli che si sposano per primi producono in un dato periodo non soltanto un maggior numero di generazioni, ma […] mettono al mondo molti più figli. Inoltre i figli che sono generati dalla madre durante i primi anni di vita sono più grossi, e quindi probabilmente più vigorosi, di quelli nati in altri periodi. Così i negligenti, degradati e spesso viziosi membri della società tendono ad aumentare ad un tasso più veloce dei membri previdenti e in generale virtuosi […]

Vi sono tuttavia alcuni ostacoli a questa tendenza verso il basso. Abbiamo visto che l'intemperante soffre di un'alta percentuale di mortalità e colui che è molto corrotto genera pochi discendenti. Le classi più povere si affollano nelle città ed è stato provato dal dott. Stark, con statistiche condotte per dieci anni in Scozia, che in tutte le età la percentuale di morti è più alta nelle città che nei distretti rurali, "e durante i primi cinque anni di vita la percentuale di morti delle città è quasi esattamente il doppio di quella dei distretti rurali" […]

Se gli ostacoli [sopra indicati], e forse altri ancora sconosciuti, non possono impedire che i membri della società negligenti, viziosi e variamente inferiori aumentino ad un tasso più rapido che non le classi superiori, la nazione retrocederà, come è purtroppo spesso capitato nella storia del mondo. Dobbiamo

ricordarci che il progresso non è una regola invariabile […]

La selezione naturale deriva dalla lotta per l'esistenza e questa da un rapido tasso d'incremento. È impossibile non lamentarsi del tasso con cui l'uomo tende a incrementarsi, ma se ciò sia saggio è un'altra questione. Infatti ciò conduce nelle tribù barbare all'infanticidio e a molti altri mali e, nelle nazioni civili, alla povertà abietta, al celibato, ed ai più tardi matrimoni degli uomini prudenti. Ma poiché l'uomo è soggetto agli stessi mali fisici degli animali inferiori, egli non ha diritto di aspettarsi un'immunità dai mali conseguenti alla lotta per l'esistenza. Se non fosse stato soggetto alla selezione naturale, non avrebbe sicuramente raggiunto il rango attuale. Quando vediamo in molte parti del mondo enormi aree della più fertile terra, capaci di sostentare felicemente numerose famiglie, ma popolate soltanto da pochi selvaggi erranti, si deve dedurre che la lotta per l'esistenza non è stata sufficientemente dura da costringere l'uomo a raggiungere il suo più alto livello. A giudicare da tutto ciò che noi sappiamo dell'uomo e degli animali inferiori, vi è sempre stata una sufficiente variabilità nelle loro facoltà morali ed intellettuali, per un sicuro avanzamento attraverso la selezione naturale. Senza dubbio, tale avanzamento richiede molte e convergenti circostanze favorevoli; ma non è certo che la più favorevole sarebbe stata sufficiente, nel caso che il tasso d'incremento non fosse stato rapido e la conseguente lotta per 1'esistenza estremamente dura. Ciò appare anche da quanto vediamo, per esempio, nelle zone del Sud America, cioè che un popolo che può essere chiamato civile, come i coloni spagnoli, è esposto a diventare indolente e a retrocedere, quando le condizioni di vita sono molto facili. Per quanto riguarda le nazioni altamente civilizzate, il continuo progresso dipende [solo] ad un livello subordinato dalla selezione naturale: infatti tali nazioni non si sopraffanno e sterminano l'un l'altra come fanno le tribù selvagge […] Ciononostante i membri più intelligenti, all'interno della medesima comunità, avranno maggior successo a lungo andare che non i meno intelligenti, ed avranno figli più numerosi, e ciò è una forma di selezione naturale. Le più efficaci cause del progresso sembrano consistere in una buona educazione durante la giovinezza, quando la mente è suscettibile di essere formata, e in un alto livello di eccellenza, imposto dagli uomini più capaci e migliori, incorporato nelle leggi, costumi e tradizioni della nazione, e rafforzato dall'opinione pubblica. Tuttavia si deve tener presente che il consolidamento dell'opinione pubblica dipende dalla nostra valutazione dell'approvazione e disapprovazione degli altri. Questa valutazione è fondata sulla nostra simpatia che, indubbiamente, si è originariamente sviluppata attraverso la selezione naturale come uno dei più importanti elementi degli istinti sociali (*ibid*.: 160, 163-164, 166, 168).

Ambivalenza non minore presenta il pensiero di Darwin a proposito delle razze, delle nazioni e dei loro conflitti. Egli condivide l'opinione diffusa che tutte le nazioni civili si

siano evolute lentamente e faticosamente da un'"antica barbarie". Non mette mai in dubbio la superiorità degli europei, e degli inglesi in particolare, sui cosiddetti selvaggi, ma non si spinge mai a opinioni che potrebbero farlo definire un determinista razziale. Nei suoi scritti non mancano critiche alle brutture dello sfruttamento culturale o espressioni di simpatia per l'umanità delle popolazioni indigene dell'America Meridionale e dell'Oceania. È risolutamente antischiavista, esprime tristezza di fronte alla progressiva estinzione dei Maori, ma considera inevitabile la scomparsa dei nativi di fronte all'avanzata inarrestabile dell'uomo bianco. Orgoglio nazionale e darwinismo sociale si fondono in un brano come questo:

> I notevoli successi degli inglesi come colonizzatori, in confronto con le altre nazioni europee, sono stati ascritti alla loro "energia audace e persistente"; un risultato che è stato ben evidenziato paragonando il progresso dei canadesi di estrazione inglese e francese; ma chi può dire come gli inglesi abbiano acquistato la loro energia? Vi è apparentemente molta verità nell'idea che i meravigliosi progressi degli Stati Uniti, ed il carattere di questo popolo, siano il risultato della selezione naturale; infatti i più energici, irrequieti e coraggiosi uomini di tutte le parti d'Europa sono emigrati durante le ultime dieci o dodici generazioni in questo grande paese e vi hanno avuto il migliore successo (*ibid.*: 167).

Di più: Darwin sottoscrive l'opinione del reverendo Zincke (1868), secondo cui "tutte le altre serie di eventi - come della civiltà spirituale della Grecia, o quella dell'Impero romano - sembrano avere un significato ed un valore solo se pensate in connessione, o piuttosto come sussidiarie alla fiumana dell'emigrazione anglosassone in occidente". E conclude: "Per oscuro che sia il problema dell'avanzamento della civiltà, possiamo almeno vedere che una nazione che ha prodotto per un periodo prolungato il massimo numero di uomini di maggior intelletto, energici,

coraggiosi, patriottici, generosi, generalmente dovrebbe prevalere sulle nazioni meno favorite" (*ibid.*: 167-168).

La "sopravvivenza degl'inadatti"

Dobbiamo ora dire qualcosa su Greg e Galton, i due autori citati da Darwin nelle pagine appena riportate. William Rathbone Greg, economista e pubblicista liberale, collaboratore dell'"Economist", pose con forza il problema di quella che definì la "sopravvivenza degl'inadatti" (Greg 1868). Il suo ragionamento è il seguente: nelle nazioni civili, proprio perché si allenta la morsa della selezione naturale, sorge il pericolo che il numero degl'inadatti aumenti per il semplice fatto che gl'imprevidenti mettono al mondo più figli di quanti non possano mantenere. È un problema che già Spencer, come abbiamo visto, si era posto, concludendo che non bisognava sostenere artificialmente, con interventi statali o di carità pubblica organizzata, i frutti dei matrimoni degl'intemperanti. Spencer confidava che le leggi della natura ponessero spontaneamente limite alla proliferazione degl'inadatti. Ma Greg non condivideva la fiducia di Spencer: non è vero, dice, che gl'intemperanti alla fine vengano eliminati; anzi il loro numero cresce, proprio perché l'intemperante, per definizione, non esercita il freno morale alla riproduzione sessuale. Per contro, i prudenti, i saggi, gl'industriosi rinviano l'età matrimoniale per assicurarsi una posizione, quindi hanno un periodo riproduttivo più limitato e fanno meno figli. Sono migliori degli altri, però finiscono con l'essere in minoranza. Greg chiarisce il suo ragionamento con un esempio ipotetico. Supponiamo, diceva, che in un territorio s'insedi un uguale

numero di irlandesi e di scozzesi: dopo un certo tempo, gl'irlandesi, ignoranti, superstiziosi (cioè cattolici), abituati a vivere di patate, intemperanti, sarebbero più numerosi, essendosi riprodotti come conigli; la maggior parte della terra, però, sarebbe passata nelle mani degli scozzesi, sobri, energici, lavoratori. Che fare per ostacolare l'aumento numerico degl'inadatti? Greg non proponeva soluzioni pratiche, ma indicava meccanismi naturali compensativi già in atto che consentivano di equilibrare questa tendenza negativa. Per esempio, gl'inadatti proliferano soprattutto nelle città, dove c'è un elevato tasso di mortalità. La visione di Greg rimane ancora quella di un liberale che crede nella bontà delle leggi della natura; la natura si corregge da sé, basta non interferire.

Francis Galton, naturalista, viaggiatore, studioso dell'eredità e cugino di Darwin, assunse una posizione diversa. Condivideva la preoccupazione di Greg, ma riteneva che il pericolo rendesse necessario intervenire. Come? L'uomo deve guidare la selezione che finora è stata lasciata alla natura. Galton è il fondatore dell'eugenetica, da lui definita come la branca dello studio dell'eredità che intende migliorare la qualità della popolazione. Bisogna dissuadere dal matrimonio i tarati, gl'incapaci, gl'idioti, i depravati e incentivare la riproduzione dei migliori fisicamente, psichicamente e socialmente: l'ideale sono le classi medio-alte che esercitano le professioni liberali. Galton non crede nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti durante la vita dell'individuo, ma, come i suoi contemporanei, non fa distinzione fra caratteri biologici e caratteri culturali: caratteristiche come l'industriosità, l'intraprendenza, l'energia, la temperanza sono per lui

ereditarie al pari di una buona vista o del colore dei capelli (Galton 1865, 1873). Ma allora che ruolo attribuire all'educazione, di cui, come abbiamo visto, lo stesso Darwin riconosceva l'importanza? Di fronte all'alternativa fra *nature* (l'eredità) e *nurture* (l'educazione), Galton si schiera risolutamente per la prima. Come lui faranno generazioni di eugenetisti, con conseguenze politiche e sociali su cui dovremo ritornare.

Il socialimperialismo

Galton dava voce ad una preoccupazione diffusa, che col passare del tempo sarebbe diventata una vera e propria angoscia sociale, non solo in Gran Bretagna, ma in tutta Europa: la civiltà era minacciata dalla degenerazione fisica e morale (Pick 1999). Il crollo della natalità, soprattutto nelle classi superiori, ne era un segno evidente. Questa preoccupazione, che fece versare fiumi d'inchiostro a medici, biologi, sociologi, politici ed economisti (Soloway 1990), non era solo il riflesso di pregiudizi di classe. Rifletteva anche l'angoscia per il destino della nazione sulla scena internazionale: la dimensione nazionalistica del problema divenne sempre più evidente a mano a mano che si acuivano i conflitti coloniali e le tensioni fra le grandi potenze: una popolazione numerosa, sana, vigorosa, frutto della riproduzione dei suoi elementi migliori, garantiva un esercito forte. In Gran Bretagna il problema esplose con la guerra anglo-boera. I rovesci subiti dagl'inglesi in Sud Africa indussero molti a chiedersi dove fossero finite l'efficienza e l'energia che grazie alla selezione naturale avevano consentito la prodigiosa espansione mondiale della

razza britannica. Evidentemente, sostenne il matematico Karl Pearson, seguace delle teorie eugenetiche galtoniane, la qualità della razza era scaduta perché si era consentito agl'individui peggiori di riprodursi più dei migliori (Pearson 1892, 1894, 1901). Ma intervenire con provvedimenti che potevano andare da sussidi alle famiglie a politiche matrimoniali, a campagne di igiene pubblica, a miglioramenti delle condizioni di lavoro voleva dire violare i canoni del liberalismo classico. Spencer sarebbe inorridito. Pearson, socialista non marxista, sostenitore del controllo sociale sulla riproduzione e della subordinazione delle esigenze individuali a quelle della nazione, non si poneva questi problemi. Accanto alla forma spenceriana del darwinismo sociale se ne profilava un'altra, meno fiduciosa nell'autoregolazione dei processi naturali, meno individualista, più nazionalista. Questa forma prevalse a mano a mano che si acuiva il contrasto imperialistico e coloniale fra le grandi potenze.

La situazione richiedeva una revisione del *laissez faire*. Il già citato Huxley criticò duramente quello che definiva l'"individualismo selvaggio" di Spencer. L'essenza della società, affermò in una famosa conferenza del 1893, consiste non nel conformarsi alle leggi della giungla, ma nel limitare quanto più possibile la lotta per l'esistenza: da quando l'uomo è diventato uomo, un "processo etico" ha contrastato il "processo cosmico" che premia l'aggressività, l'astuzia, la forza, l'egoismo. L'istruzione pubblica e il miglioramento delle condizioni di vita sono indispensabili alla coesione sociale, senza la quale l'umanità ripiomberebbe nell'animalità. Avvertiamo subito un moto di simpatia di fronte a queste parole, ma dobbiamo frenarlo: in numerosi

scritti appare chiaro che Huxley finalizzava il programma di riforme che proponeva al rafforzamento dell'efficienza nazionale britannica nella "gara fra le nazioni" (Huxley 1995). La minaccia veniva dalla Germania, dove le riforme sociali volute da Bismarck erano andate di pari passo con un rafforzamento militare senza precedenti. La critica di Huxley all'individualismo liberista di Spencer fondato sull'etica evoluzionistica della concorrenza conteneva dunque un messaggio esplicito ed uno implicito. Quello esplicito era una difesa umanistica dell'autonomia della sfera etica dal processo evolutivo. Quello implicito era tecnocratico e politico: non bisognava disperdere energie nella lotta per l'esistenza all'interno della nazione, ma convogliarle tutte all'esterno, nella "gara fra le nazioni". Non era una posizione isolata. Nel 1895 un sociologo autodidatta, Benjamin Kidd, scrisse un'opera di grande successo intitolata *Social evolution*, in cui svolse la tesi seguente: è giusto che vi sia libera concorrenza fra gl'individui di una nazione; però la concorrenza, per produrre buoni risultati, deve avvenire fra concorrenti che partano tutti da condizioni di parità. Ma come garantire uguaglianza di opportunità? Con l'intervento statale e un programma di riforme. L'efficienza generale così raggiunta dalla nazione britannica le consentirà di svolgere una funzione di vitale importanza per l'intera umanità, una vera e propria missione storica: sottrarre alle popolazioni selvagge le grandi, ricche zone del pianeta che ancora giacciono non sfruttate, farsi carico del loro sfruttamento in virtù di un'efficienza sociale superiore e rendere così un servigio all'intera umanità. È il tema del "fardello dell'uomo bianco" popolarizzato da Rudyard Kipling. Faceva capolino

anche nei brani della *Descent of Man* citati sopra.

Le basi biologiche della cooperazione

Non era inevitabile trarre conclusioni aggressive dalle dottrine di Darwin. Un gran numero di biologi e di naturalisti, soprattutto in Russia e in Francia ma anche altrove (La Vergata 1991), indicò nella lotta con la natura il principale campo d'azione della lotta per l'esistenza che aveva garantito il progresso dell'umanità. Il più noto di questi autori è forse Pëtr Alekseevič Kropotkin, il geografo, geologo e naturalista russo che rinunciò ai privilegi aristocratici per sposare la causa dell'anarchia e passò gran parte della vita in esilio. Nel 1902 egli raccolse nel volume *Mutual Aid. A Factor of Evolution* una serie di articoli che aveva pubblicato fra il 1890 e il 1896 sulla rivista londinese "Nineteenth Century", nella quale era succeduto proprio a Huxley come titolare della rubrica sull'attualità scientifica. È l'aiuto reciproco, già riconosciuto da Darwin, che però non lo valutò a pieno, l'arma più potente nella lotta per l'esistenza contro le forze ostili della natura, il fattore più importante dell'evoluzione progressiva. L'istinto della cooperazione è diffuso in tutto il regno animale ed è tanto più sviluppato quanto più intelligenti ed evoluti sono gli organismi. Le specie che lo applicano più sistematicamente hanno la maggiore probabilità di sopravvivere, mentre le altre sono eliminate. La storia dell'umanità Io conferma in pieno. Solo ideologi accecati dalla loro educazione borghese hanno potuto ignorarlo.

Ciò che hanno fatto di Darwin è abbominevole […] Essi giunsero a concepire il

mondo animale come un mondo di eterna lotta fra individui affamati, assetati di sangue. E fecero risonare nella letteratura moderna il grido di guerra *Guai ai vinti*, come se fosse quella l'ultima parola della biologia moderna. E, per interessi personali, elevarono la "lotta senza pietà" all'altezza di un principio biologico, al quale l'uomo deve sottomettersi, sotto pena di soccombere in un mondo fondato sul reciproco sterminio (Kropotkin 1982: 57, 64).

La socialità è innata nell'uomo perché è ereditata dagli animali. Il senso morale è lo sviluppo dell'istinto sociale degli animali. La conflittualità, invece, è una conseguenza della società. L'evoluzione etica si radica nell'evoluzione biologica: c'è una moralità già negli animali. La natura umana, proprio perché ci siamo evoluti dagli animali sociali, non è affatto egoistica e aggressiva.

Il lamarckismo svolse una funzione decisiva nell'orientare molti autori verso un'interpretazione biosociale che sottolineava l'importanza della cooperazione piuttosto che della concorrenza. I lamarckiani, come abbiamo accennato, avevano una concezione della lotta per l'esistenza diversa da quella dei darwiniani. Per loro la lotta era uno stimolatore dello sviluppo personale piuttosto che una competizione in cui si rivela quali sono gli organismi più adatti: era insomma una sorta di sfida lanciata dall'ambiente a dare il meglio di sé, a superarsi, ad acquisire abitudini e comportamenti nuovi. Si trattava in parte della rielaborazione evoluzionistica dell'etica dello sforzo e del sacrificio che aveva pervaso da secoli la cultura occidentale. E abbiamo visto come essa influenzasse anche molti darwiniani e lo stesso Spencer. Ma su questo torneremo nel capitolo 3. Nell'interpretazione neolamarckiana, la vera e decisiva lotta per l'esistenza era quella contro l'ambiente, e questa concezione forniva la base di una giustificazione biologica della solidarietà e della cooperazione. Lo "sforzo per la vita"

(l'espressione era del sociologo francese René Worms) era ben più importante della lotta per la vita, e comportava la necessità della cooperazione per il miglioramento delle condizioni di vita. Soprattutto in Francia, dove, anche per motivi nazionalistici, la presenza del lamarckismo fu sempre molto importante, questa dottrina fu usata per sostenere la causa delle riforme sociali: modificando l'ambiente sociale, ad esempio diffondendo l'istruzione, elevando il livello dell'igiene pubblica e migliorando le condizioni di lavoro, si poteva migliorare, per effetto dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, la qualità biologica della popolazione. Gran parte del neolamarckismo francese è pervasa da un ottimismo biosociopolitico affine a quello dell'Illuminismo (Conry 1993). Anche l'eugenetica francese risentì di questa impostazione ambientalistica, in contrapposizione a quella innatistica. "Il corollario pratico del principio dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti", scriveva nel 1871 l'antropologo Joseph-Pierre Durand de Gros, "è il miglioramento degli esseri viventi, e in particolare dell'uomo, grazie al miglioramento dell'ambiente" (Durand de Gros 1871: 75; cfr. 1901: 78-79).

Tra i primi in Francia a stabilire uno stretto nesso fra lamarckismo e solidarietà fu Jean-Louis de Lanessan, biologo e uomo politico che fu governatore dell'Indocina e ministro della marina. Nel 1880 egli contrappose al principio della lotta per la vita quello dell'"associazione per la lotta [contro l'ambiente]", offrendo il sostegno della biologia a quel "credo solidarista" che fu uno dei temi ideologici dominanti nella vita politica della Terza Repubblica (Hayward 1959, 1961). In biologia, esso ispirava avversione per la dottrina darwiniana della lotta per

1'esistenza, vista come la manifestazione di una mentalità individualistica e aggressiva tipicamente britannica, dunque estranea agl'ideali della Rivoluzione, allo spirito francese e alla missione civilizzatrice della Francia. Secondo Lanessan, la tendenza universale all'associazione si manifestava già nei minerali… (Lanessan 1881,1883,1903).

Il credo solidarista trovò la sua espressione più nota in *Solidarité*, un opuscolo pubblicato nel 1896 dall'ex presidente del consiglio dei ministri Léon Bourgeois, che si appellava alla "dottrina scientifica della solidarietà naturale" per dare un'interpretazione piuttosto lamarckiana che darwiniana della lotta per 1'esistenza:

> È attraverso l'esercizio incessante delle funzioni che sviluppano gli organi, attraverso l'adattamento coraggioso degli organi alle condizioni ambientali che l'individuo si sviluppa e si perfeziona; è mediante la soppressione dei più deboli e la sopravvivenza e la riproduzione dei più forti che si fissano le qualità utili alla specie e che gli esseri che la costituiscono si evolvono verso una forma sempre superiore.

La solidarietà è dunque la legge fondamentale della vita: "Le leggi della specie - leggi dell'eredità, dell'adattamento, della selezione, leggi dell'integrazione e della disintegrazione - non sono altro che aspetti diversi della medesima legge generale della dipendenza reciproca, cioè della solidarietà, tra gli elementi della vita universale" (Bourgeois 1896: 40,45). Bourgeois citava l'autorità scientifica di Edmond Perrier, professore di zoologia al Muséum d'Histoire Naturelle di Parigi, che aveva scritto:

> Stabilendo che nel mondo vivente, se la lotta è la condizione del progresso, come ci hanno subito insegnato coloro che sognano rivolgimenti sociali, il progresso si è sempre realizzato solo grazie all'associazione delle forze individuali e alla loro armoniosa coordinazione, le scienze naturali costituiscono non solo la

filosofia più alta, ma la sola capace di offrire ai governi i lumi necessari a sondare e guarire le piaghe profonde del tempo presente (cit. *ibid*.: 59-60).

Secondo Perrier, la *loi d'association* era la legge generale del mondo vivente. Essa ingloba anche le leggi darwiniane della lotta e della selezione: queste non sono altro che "le conseguenze necessarie dell'associazione forzata in cui sono mantenuti sul pianeta tutti gli esseri viventi" (Perrier 1898: 714). Ogni organismo è una collezione di protozoi. La solidarietà in politica ha dunque la sua base naturale nel "polizoismo" che pervade il mondo della vita. "I sindacati", Perrier arriverà a scrivere, "non sono affatto un'invenzione umana; già nel regno animale, essi temperano gli effetti della lotta per la vita" (Perrier 1929: 238). Dunque:

> Le scienze naturali non ci predicano solo la lotta per la vita; ci mostrano che il successo in questa lotta, il progresso nella potenza, risultano dall'associazione; c'insegnano che in ogni prospera associazione gli elementi associati, pur conservando una libertà reciproca che è la condizione necessaria del progresso, restano uniti grazie ad un consenso costante, e confermano il posto sempre elevato che ha, tra le virtù sociali, la pratica della solidarietà (Perrier 1898: XXXII).

La lotta per la vita, scriveva il già citato Durand de Gros, è, già negli animali, il carattere delle agglomerazioni più primitive, più confuse, meno organizzate. Il genere umano ha progressivamente abbandonato questa fase primordiale e si è incamminato verso il suo opposto, il "collettivismo organico"; già la lotta fra gruppi organizzati è una forma superiore di lotta per la vita. Ma i "darwinisti sociologici puri" si ostinano a non vedere, nel passato come nel futuro, nella natura come nella società, altro che "lotte fratricide, devastazioni e massacri" (Durand de Gros 1901: 84, 86). Alla base di questi eccessi, che Durand riassumeva nel

neologismo *struggleforlifisme*, stava il rifiuto dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti: "La tesi folle della non trasmissibilità dei caratteri acquisiti sembra essere un espediente escogitato per dare una base biologica al dogma aristocratico della nuova antropologia, che, con una franchezza che bisogna riconoscerle, fa esplicitamente un principio del ristabilimento delle caste a vantaggio d'una pretesa razza ariana, che è soprattutto immaginaria". Per contro, "il principio trasformistico o evoluzionistico proclamato da Lamarck è essenzialmente egualitario e autorizza e incoraggia tutte le speranze di miglioramento, perfezionamento e sollievo" (*ibid*.: 97, 99).

Razzismo e culto brutale della forza erano dunque il risultato dell'adozione unilaterale del principio della lotta per l'esistenza: un'idea di cui molti intellettuali francesi si sarebbero serviti durante la prima guerra mondiale. Della "dottrina della forza concepita da Darwin e rinvigorita dai suoi seguaci", avrebbe sostenuto ad esempio Lanessan, si era nutrito il germanesimo aggressivo che aveva scatenato la catastrofe (Lanessan 1918). Molti, in Francia e fuori, gli avrebbero fatto eco, anche nel dopoguerra, dando la colpa della guerra a quelle che l'economista Napoleone Colajanni avrebbe chiamato le "applicazioni sociali del darwinismo alla tedesca" (Colajanni 1916: 81). Ma su questo argomento torneremo nel capitolo 6.

3
Immagini e giustificazioni della guerra

Che cosa aggiunsero le varie forme del darwinismo sociale al discorso sulla guerra? Quali nuovi argomenti offrirono a coloro che la giustificavano e a coloro che la condannavano? Per dare una risposta dovremo prima passare in rassegna gli argomenti tradizionalmente presenti nella cultura occidentale. Poiché questo è un compito immane, siamo costretti a procedere schematicamente, raccogliendo alcuni esempi significativi sotto alcune categorie.

Come introduzione, ci serviremo, per comodità anche se un po' arbitrariamente, delle considerazioni sulla "naturalità della guerra" contenute nell'opera *De la nature* (1763-1766) di Jean-Baptiste Robinet, curiosa figura di diplomatico, filosofo e poligrafo attivo nella seconda metà del Settecento. La guerra, afferma questi, rientra nel piano della natura, al pari "delle leggi, del commercio, delle arti, delle ricchezze, degli onori e di tutte le condizioni" (Robinet 1761: 76). Nessuna di queste istituzioni, dunque, può essere completamente negativa, e Robinet si adopra a mostrare come la guerra svolga una funzione importante nell'economia generale della natura. Il suo ragionamento è un misto di candore e cinismo, ma i suoi argomenti sono in qualche modo paradigmatici: ricorreranno infatti in molte successive trattazioni della guerra. Ecco il primo: "La guerra purga le nostre città da una folla di cattivi soggetti, buoni soltanto a farsi ammazzare. Fra i fortunati che scampano, ce ne sono alcuni che il rigore della disciplina militare ha

costretto a migliorarsi" (*ibid.*: 87).

E ora il secondo: "Il seme del valore omicida sembra essere stato messo in alcuni animi solo al fine d'impedire gl'inconvenienti di una popolazione eccessiva". Robinet si fa forte dei calcoli di Whiston[7] secondo cui, considerando solo le cause naturali di morte, il genere umano raddoppia in 360 anni. Poiché "i mezzi di sostentamento diminuiscono nella stessa misura in cui aumentano le bocche da sfamare", a che punto si sarebbero ridotti gli uomini "se la natura non si fosse premunita di grandi mezzi di distruzione, come la peste e la guerra?" Forse a cibarsi dei corpi delle vittime, com'è avvenuto su navi alla deriva, una volta esauriti i viveri. Ma ciò comporterebbe una riduzione dei sentimenti migliori della natura umana. Costa sicuramente meno al senso di umanità uccidere un nemico nel furore dell'azione che sgozzare a sangue freddo un parente o un amico per cibarsi delle sue membra sanguinanti. Che fine farebbe, in tal caso, la commiserazione naturale, questo "sentimento imperioso che vigila contro i malvagi"? (*ibid.*: 88-89).

Terzo argomento: che cosa farebbero, se non fossero occupati nella guerra, i nobili e tutti quelli che dalla natura hanno ricevuto solo disposizioni bellicose? Rivolgerebbero contro i concittadini una ferocia che è meglio rovesciare sui nemici della patria. La pace rende più aggressivi uomini di tal fatta; nella pace nascono le contese intestine, sfogo di "spiriti bollenti" che non possono scaricare la loro foga all'esterno (*ibid.*: 89).

Quarto argomento: nella guerra nascono e si fortificano virtù come la grandezza d'animo, il patriottismo, l'abnegazione, "figli virtuosi di una madre ignobile". La pace può generare una fiacchezza viziosa; la guerra

diminuisce "il fasto vizioso che prospera nei tempi più felici" (*ibid*.: 90).

Robinet chiarisce che non vuole esortare a fare la guerra, anzi si dichiara sostenitore dei progetti di pace perpetua. Ma è un fatto, aggiunge, che la natura ha risorse infinite e sa "mettere a profitto la malvagità degli uomini" (*ibidem*).

E ora possiamo procedere col nostro elenco di categorie interpretative della guerra.

La guerra come fenomeno naturale

La guerra è stata a lungo considerata un fenomeno naturale, al pari della pioggia o dei vulcani: c'è perché è nell'ordine delle cose. Argomento per nulla confinato a epoche remote dalla nostra. Ancora nel 1893 così scrive lo storico e uomo politico inglese Charles Pearson: "La guerra ha il suo posto nell'economia della società umana allo stesso modo in cui i vulcani e i terremoti hanno il loro nel mondo fisico […] Non sembra irragionevole supporre che uno spirito guerriero sia inseparabile dalla natura umana, al pari dell'amore per il denaro e dell'impulso sessuale, e che, come questi, possa avere la sua utilità, benché gli eccessi siano deplorevoli" (Pearson 1893: 141). Di fronte ad affermazioni simili, non dobbiamo mai dimenticare che la guerra, per la quasi totalità della storia umana, è stata un fenomeno normale, come le malattie, le epidemie, la morte per fame: non deve stupire che sia stata a lungo considerata come qualcosa di inevitabile. Di conseguenza, per secoli la pace è sembrata possibile a molti spiriti sensibili solo come fuga dal mondo o ritorno alla condizione adamitica, insomma

nell'utopia o nella santità individuale.

La guerra e l'"economia della natura", ovvero l'equilibrio attraverso la distruzione

In un certo senso questa è una sottocategoria della precedente. Quando Darwin nell'*Origin of Species* usa espressioni antropomorfiche come "guerra della natura" e "lotta" non inventa nulla: esse sono già in uso da sempre per descrivere le relazioni fra gli esseri viventi. Linneo, il grande naturalista svedese del Settecento, nelle sue riflessioni su quella che allora si chiamava l'"economia della natura", descriveva i rapporti fra gli esseri viventi con espressioni molto forti, come *bellum omnium contra omnes*, *atrox laniena* (carneficina orrenda) e simili. Sottolineava l'importanza della distruzione che impera fra gli esseri viventi per dimostrare come, sotto questa apparenza di crudeltà, agisse un disegno provvidenziale inteso a conservare l'equilibrio fra le specie proprio grazie alla reciproca distruzione.

Il tema della guerra della natura è centrale in quel genere letterario che va sotto il nome di "teologia naturale" o "fisicoteologia", genere in voga nel Settecento: si tratta di opere in cui si dimostra l'esistenza di un creatore buono, saggio e onnipotente attraverso la descrizione dell'ordine provvidenziale che regna in natura e non può essere dovuto solo a leggi e cause naturali, ma presuppone un divino progettatore. Alla domanda inevitabile "Come mai questo ordine include la presenza del male fisico (dolore, sofferenza, morte, spreco di vite)?" i teologi naturali davano

una triplice risposta: 1) il male è solo apparente; 2) ogni male è funzionale a un bene superiore; 3) l'uomo deve conformarsi ai decreti insondabili della Provvidenza, senza pretendere di valutare con le proprie limitate capacità di giudizio il disegno di una mente infinitamente superiore. Le opere di teologia naturale abbondano di descrizioni vivide della distruzione che regna in natura. È un artificio letterario che serve a dare maggior forza alle conclusioni rassicuranti del ragionamento: prima si presenta un catalogo dei mali che indurrebbero al pessimismo, poi si dimostra che tutti gli aspetti negativi sono apparenti o addirittura benefici. Uno degli argomenti più usati è appunto quello secondo cui proprio attraverso la distruzione e l'apparente spreco di vita sono garantiti l'equilibrio generale della natura e la massima quantità e varietà possibili delle forme di vita.

In questa visione rientra anche una giustificazione della guerra, che è la forma umana della distruzione. È parte dell'ordine provvidenziale della natura; gli uomini si distruggono reciprocamente così come fanno tutti gli esseri viventi. Nella prima metà dell'Ottocento questa concezione ebbe uno sviluppo ulteriore, che la mise al passo sia con l'evoluzione delle conoscenze scientifiche sia con il mutato contesto storico. Ciò avvenne quando si fece strada, lentamente e fra non poche resistenze, l'idea che dell'ordine della natura facevano parte non solo le distruzioni parziali, ma anche le distruzioni totali, cioè le estinzioni di intere specie animali e vegetali e razze umane. Entrambi i fenomeni erano affatto naturali e inevitabili. Anzi, le conseguenze nefaste dell'espansione coloniale furono invocate come argomento decisivo per convincere della realtà dell'estinzione coloro che ancora dubitavano che

nell'economia provvidenziale della natura potessero aprirsi vuoti. Scriveva nel 1832 il geologo scozzese Charles Lyell, un autore che influenzò moltissimo Darwin:

Una pallida idea del destino di una specie meno adatta a lottare con qualche nuova condizione in una regione che prima abitava e in cui deve ora competere con una specie più vigorosa ci è offerto dall'annientamento delle tribù selvagge di uomini da parte dell'avanzante colonia di una nazione civile. In questo caso la contesa ha luogo solo fra due *razze* diverse, ognuna dotata di uguali capacità di miglioramento, fra due varietà, per di più, di una specie che sopravanza tutte le altre nella sua capacità di adattare le proprie abitudini alla più straordinaria varietà di circostanze. Pure, pochi avvenimenti futuri sono più certi del rapido sterminio, nel giro di pochi secoli, degli Indiani dell'America Settentrionale e dei selvaggi della Nuova Olanda; dopo di che queste tribù saranno ricordate solo nella poesia e nella tradizione (Lyell 1830-1833: II, 181).

La guerra come sfogo della sovrappopolazione

Strettamente legato al tema dell'equilibrio attraverso la distruzione è l'argomento della guerra come conseguenza della crescita demografica. Anche questo ha una storia molto lunga. Lo troviamo nel *Discourse of War* (pubblicato postumo, ma scritto verosimilmente fra il 1603 e il 1616) di Walter Ralegh (1522-1618), l'avventuriero inglese che fondò la colonia della Virginia. Dio, afferma questi, ha dato licenza ad Adamo di crescere, moltiplicarsi e soggiogare la terra. Quindi è giusto occupare terre disabitate, ma è altrettanto giusto espandersi in terre poco abitate. Dove fermarsi? Evidentemente è impossibile porre un limite. Tanto, prima o poi, lo stesso destino tocca a tutte le nazioni. Le popolazioni, afferma Ralegh due secoli prima di Malthus, aumentano in "progressione geometrica".

Basti dire che, quando un paese è sovraccarico della moltitudine che vi abita,

c'è una necessità naturale che lo costringe a scaricarsi e ad addossare ad altri, a torto o a ragione, il fardello; poiché (per tacere del pericolo delle pestilenze che spesso colpiscono i popoli che vivono accalcati) non v'è miseria che forzi gli uomini così violentemente ad azioni disperate e al disprezzo della morte come i tormenti e le minacce della carestia. Perciò la guerra che è fondata su questa generale, irrimediabile necessità può dirsi guerra generale e irrimediabile, ovvero necessaria (Ralegh 1751: II, 25).

Anche Linneo si esprime in termini simili, ma con maggior cautela.

Certamente le malattie più contagiose infieriscono più frequentemente nei luoghi più popolati e non saprei dire se le guerre nascano per una legge naturale, dove vi è un numero sovrabbondante di uomini. Quando la popolazione aumenta in un luogo, sembra che la concordia e l'abbondanza dei mezzi diminuiscano, mentre aumentano l'invidia e la durezza verso i vicini. Di qui la GUERRA DI TUTTI CONTRO TUTTI (Linneo 1982: 118).

Meno dubbi aveva avuto il medico olandese Bernard de Mandeville. L'armonia della natura si basa sull'equilibrio di creazione e distruzione, e "la natura non produce un numero straordinario di esseri di alcuna specie se non dopo aver escogitato mezzi adeguati a distruggerli". Questo vale anche per l'uomo. Ecco perché erano necessari bestie feroci e guerre, omicidi, impiccagioni e annegamenti, "malattie, medici, farmacisti e altri incidenti che tolgono la vita" (Mandeville 1924: II, 283-284, 297). Certamente la natura avrebbe potuto disporre le cose in modo "più delicato", ad esempio rendendo gli uomini meno egoisti, o commisurando la fecondità alle necessità; ma questo avrebbe comportato un mondo completamente diverso, meno vario: "Non avremmo potuto avere quella varietà di creature viventi che abbiamo adesso; anzi, non ci sarebbe stato spazio per l'uomo stesso e per il suo sostentamento: la nostra specie da sola avrebbe sovraccaricato la terra, se non

ci fossero state le guerre e il corso normale della Provvidenza non fosse stato interrotto più spesso" (*ibid*.: 295). La natura ha fatto ancora di più: ha disposto che nascessero più maschi che femmine. Infatti i maschi vivono una vita più faticosa e rischiosa delle femmine, per l'incombenza di mantenere la famiglia, le responsabilità della cosa pubblica, i commerci, i viaggi in terre lontane, le guerre… Ma come, viene da chiedere, la guerra è necessaria per contenere la popolazione entro certi limiti, e per compensare queste perdite la natura fa nascere più maschi che femmine? Il ragionamento è circolare! La risposta di Mandeville è cinica. Innanzi tutto, se la sovrabbondanza di maschi diventasse eccessiva, "il prezzo delle donne" salirebbe tanto che solo i ricchi potrebbero procacciarsele. Ma soprattutto verrebbe meno

> quella fonte, necessarissima e ora inesauribile, da cui tutte le nazioni in cui la schiavitù è proibita sono continuamente rifornite di braccia volenterose per i lavori ingrati, duri e sporchi, voglio dire i figli dei poveri, il più grande e vasto di tutti i benefici temporali che derivano dalla società, dal quale dipendono necessariamente tutte le comodità della condizione civile (*ibid*.: 301-302).

Esempio chiaro di come una giustificazione dell'ordine sociale potesse basarsi sull'appello all'economia della natura. Se vogliamo, è darwinismo sociale prima di Darwin.

La guerra come punizione divina

Anche questo argomento - ovviamente antichissimo - può presentarsi in connessione con quello fondato sull'economia della natura. Ce ne offre un esempio famoso Joseph de Maistre (1753-1821), pensatore politico cattolico della

Restaurazione. In alcune pagine delle *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, pubblicate postume nel 1821, troviamo una celebre giustificazione della guerra in nome sia dell'ordine divino sia dell'economia della natura. Un senatore, un conte e un cavaliere discutono di vari argomenti. Fra questi il problema del male. Perché esiste? Perché i giusti soffrono e i malvagi non scontano il fio delle loro cattive azioni? Perché la morte stessa e tanta crudeltà? E perché la guerra? Domande vecchie quanto il mondo. Anche la risposta non è nuova: protestare contro la morte in guerra ha senso quanto protestare per i mali della gotta, o per la morte in seguito al crollo di un edificio, o per i calcoli renali. Ce la possiamo prendere con i calcoli renali? ovviamente no. Bene, la guerra è parte integrante dello stesso ordine della natura che produce la gotta e i calcoli renali. Ma de Maistre aggiunge qualcosa a questo argomento di rassegnazione. Dice il saggio senatore: "Una legge generale, se non è ingiusta per tutti, non può essere ingiusta per l'individuo" (de Maistre 1986: 22). Le sofferenze individuali sono secondarie rispetto all'importanza preminente delle leggi universali, e queste non possono ammettere eccezioni, nemmeno se ne soffrono i giusti. Il male è sulla terra ed è giusto che vi sia, ma non è Dio l'autore. Dio è autore soltanto del male come punizione. Del male fisico è responsabile la creatura, che lo ha reso necessario come rimedio o espiazione, abusando della propria libertà. Passando alla guerra, il cavaliere si domanda a che cosa sia dovuto il suo fascino misterioso: perché esercita un'attrattiva così forte sugli uomini? Apparentemente, la guerra è insensata. Ma allora "non si tratta di spiegare la *possibilità*, bensì la *facilità* della guerra"

(*ibid*.: 377). Perché gli uomini marciano in battaglia senza discutere? Perché accettano di farsi uccidere? Perché elogiano le virtù militari, il coraggio, l'abnegazione, il sacrificio, la gloria? Perché ritengono che versare sangue innocente sia l'atto più onorevole del mondo? La risposta è: perché "c'è una legge occulta e terribile che ha bisogno del sangue umano". Il mestiere della guerra in realtà migliora l'uomo, lo rende più nobile. Militari, religione e onore vanno insieme: "lo spirito religioso e quello militare si accordano perfettamente". L'"entusiasmo del massacro" non contrasta con la mitezza dei sentimenti che gli stessi uomini presentano in tempo di pace. La guerra è un capitolo della legge universale della violenza. La terra invoca sangue, perché la morte è l'espiazione dei crimini. Un "divino furore" fa dell'uomo uno strumento passivo della Provvidenza, un "omicida innocente". In altri termini, il soldato svolge la stessa funzione di giustiziere che nella vita normale svolge il boia, del quale de Maistre tesse un famigerato elogio. È contraddittorio elogiare il militare e disprezzano il boia: entrambi, infatti, amministrano la giustizia divina, uno sul palco, l'altro sul campo di battaglia. L'angelo sterminatore deve intervenire perché la giustizia umana è limitata e non può colpire tutto ciò che merita di essere colpito.

> Così si attua perennemente la grande legge della distruzione violenta degli esseri viventi, dall'animaletto quasi invisibile fino all'uomo. La stessa terra sempre intrisa di sangue non è che un immenso altare sul quale tutto ciò che vive dev'essere immolato all'infinito, senza misura, senza tregua, fino alla consunzione delle cose, fino all'estinzione del male, fino alla morte della morte (*ibid*.: 398).

Segue un brano che contiene una delle più celebri giustificazioni della guerra.

La guerra è divina in se stessa poiché è una legge del mondo.

La guerra è divina, inoltre, a causa delle sue conseguenze di ordine soprannaturale, sia generali sia particolari […] Chi potrebbe dubitare che la morte in battaglia non sia il segno di un grande privilegio? e chi potrebbe credere che le vittime di questo spaventoso giudizio abbiano versato invano il loro sangue? […]

La guerra è divina nella gloria misteriosa che la circonda e nel fascino inspiegabile che esercita.

La guerra è divina nella protezione che accorda ai grandi condottieri, anche ai più audaci, che sono colpiti in battaglia raramente e soltanto quando la loro fama non può più aumentare e la loro missione è compiuta.

La guerra è divina per il modo in cui è dichiarata. Non voglio scusare nessuno a sproposito; ma quanti fra coloro che vengono indicati come gli autori immediati delle guerre sono in realtà spinti dalle circostanze! Nel preciso istante voluto dagli uomini e prescritto dalla giustizia, Dio avanza per vendicare le iniquità che gli abitanti del mondo hanno commesso contro di lui. "La terra avida di sangue […] apre la bocca per riceverlo e trattenerlo nel suo grembo fino al momento in cui dovrà renderlo" […]

La guerra è divina nei suoi risultati, che sfuggono totalmente alle speculazioni della ragione umana, perché possono essere completamente diversi anche per due nazioni per le quali l'azione della guerra si sia mostrata uguale. Vi sono guerre che avviliscono le nazioni, e le avviliscono per secoli; altre che le esaltano, le migliorano sotto tutti gli aspetti e, fatto davvero straordinario, in breve tempo compensano le perdite momentanee con un accrescimento sensibile della popolazione: la storia ci mostra spesso lo spettacolo di popoli ricchi e fiorenti pur in mezzo a combattimenti micidiali. Ma esistono guerre viziose, guerre di maledizione, che la coscienza riconosce come tali meglio di qualunque ragionamento: le nazioni ne sono ferite a morte sia nella loro potenza sia nel loro carattere; allora potrete vedere il vincitore stesso degradato, impoverito e gemente fra i suoi tristi allori mentre sulle terre del vinto non troverete più, dopo qualche tempo, bottega o aratro cui manchino uomini.

La guerra è divina per l'indefinibile forza che ne determina i successi (*ibid.*: 399-402).

E così via. Queste considerazioni s'impiantano sull'argomento che già conosciamo. L'equilibrio fra le potenze politiche è assimilato implicitamente all'equilibrio tra le specie, e quest'ultimo, afferma de Maistre ripetendo il

luogo comune, è garantito attraverso la lotta c la distruzione: "La terribile legge della guerra non è che un capitolo della legge generale che pesa sull'universo. Nel vasto campo della natura vivente regna una violenza manifesta, una specie di rabbia decretata che arma tutti gli esseri in *mutua funera*; appena oltrepassate le soglie del regno dell'insensibile [*cioè appena si sale dal regno inorganico al regno vegetale e animale*] vi trovate di fronte al decreto della morte violenta scritto sui confini stessi della vita" (*ibid*.: 395- 396). Questo è l'equilibrio della natura; la guerra è la legge divina che lo attua sul campo di battaglia ed esige l'espiazione del male radicale insito nella creatura uomo.

La guerra come palestra, come tonico, come pungolo

Questo argomento, che presenta anch'esso numerose varianti, potrebbe essere detto "del sergente istruttore". Suona infatti più o meno così: la disciplina militare fortifica il corpo, la mente e lo spirito. O, come dice il sergente istruttore di tanti film: "Datemi un branco di smidollati e ne farò un plotone di veri uomini". In questa formulazione quello che conta è la disciplina militare in quanto tale: essa esercita la sua funzione benefica *anche in tempo di pace*. Le implicazioni politiche di questa concezione possono essere diverse, ma certo chi la sostiene tenderà a vedere di buon occhio i tentativi di irreggimentare la società, di sottoporla ad una rigida disciplina, di coltivare valori come l'onore militare, la lealtà verso le istituzioni e la subordinazione delle esigenze individuali a quelle della comunità.

Trasferito su un piano più generale, l'argomento assume

la forma di una giustificazione della guerra come pungolo non solo per gl'individui, ma per le nazioni. Scrive ad esempio, ad esempio il filosofo inglese Francesco Bacone (1623:800-801): "Ogni tanto per un regno o uno Stato è benefica una guerra giusta e onorevole. Una guerra civile è simile a una febbre, invece una guerra rivolta all'esterno è simile al calore che deriva dall'esercizio fisico, dal movimento, ed entrambe servono a mantenere il benessere dell'organismo, perché una pace sonnolenta e inerte renderebbe l'anima femminea, e quindi anche la moralità si inaridirebbe". Ritroviamo la guerra come ricostituente in tutt'altro contesto. Scrive ad esempio Jean-Paul Richter, filosofo tardo-illuminista e preromantico tedesco: "La guerra è la cura d'acciaio per l'umanità". Gli fa eco Friedrich Schlegel: "La guerra è necessaria come la lotta fra gli elementi nella natura. Senza contrasto, senza la lotta, non c'è né ordine né progresso né sviluppo". Questa immagine della guerra si sposa bene con l'immagine - su cui ci soffermeremo più avanti in questo capitolo - della vita umana come cimento, e con la concezione secondo cui le virtù e le capacità dell'uomo resterebbero latenti senza lo stimolo delle avversità.

Dalla guerra come pungolo dell'umanità alla guerra come motore della storia il passo è breve. Nel dramma in versi di Friedrich Schiller *Die Braut von Messina* (*La sposa di Messina*) leggiamo: "Bella è la pace, l'amabile fanciulla, ma la guerra, anche la guerra ha il suo onore. È la guerra il motore del destino umano". È lo stesso Schiller che nel *Wilhelm Tell* presenta la guerra come una faccenda brutale e violenta, che inghiotte anche i migliori. Non dobbiamo chiedere a un poeta la coerenza del filosofo sistematico, ma

evidentemente è possibile riconoscere l'aspetto violento e irrazionale della guerra e al tempo stesso porsi in una prospettiva superiore e chiedersi se svolga una funzione nella storia universale. È innegabile che la guerra abbia abbattuto regimi politici, ridisegnato confini geografici, mescolato razze, formato stati. Tutto questo fa parte di un disegno provvidenziale? In generale, c'è un ordine nel corso delle vicende umane? C'è un senso nella storia? I conflitti ne sono un fattore?

Sono domande che si poneva anche Immanuel Kant, in particolare in uno scritto del 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*). Osservate da un punto di vista superiore, scriveva, le vicende umane non si presentano più come un caos inestricabile. Le statistiche demografiche mostrano un ordine nella successione delle nascite e delle morti. Sembra che la natura abbia un disegno da realizzare nella storia. Uno dei mezzi di cui si serve per attuarlo è proprio l'antagonismo fra gli uomini: esso fa sì che non si adagino nella loro naturale pigrizia. Senza questo stimolo non si sarebbero sviluppate le potenzialità nella natura umana, l'uomo non sarebbe passato faticosamente dalla barbarie alla civiltà, non ci sarebbe stato progresso. Una "insocievole socievolezza" fa sì che gli esseri umani siano attratti gli uni dagli altri e inscindibilmente legati fra loro, ma siano anche, inevitabilmente, diffidenti e sospettosi gli uni verso gli altri: la rivalità, l'emulazione, l'invidia rafforzano questo legame proprio mantenendo la tensione che stimola lo sviluppo delle migliori capacità dell'uomo.

Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche

di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia, ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuol vivere comodamente e piacevolmente, ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, e quindi rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo (Kant 1784: 128).

Bisogna quindi rinunciare a tutti i vagheggiamenti di una nuova età dell'oro in cui gli uomini, "sbarazzati da tutti i bisogni immaginari creati dal lusso […], perfettamente eguali e sempre in pace gli uni con gli altri, passerebbero nell'ozio una vita esente da cure e variata solo da giochi infantili, in una fantasticante indolenza" (Kant 1786: 210).

Anche la guerra ha il suo posto nel disegno provvidenziale: "è uno stimolo di più a sviluppare fino al più alto grado tutti i talenti che servono alla coltura (in quanto viene sempre più allontanata la speranza della calma nella felicità pubblica)". Inoltre, i mali della guerra finiranno col far apprezzare i vantaggi della pace e indurranno gradatamente i popoli a stringersi in una grande federazione (Kant 1784: 131-134, 136). Ma una pace perpetua sarà salutare solo dopo che l'umanità avrà raggiunto la perfezione. Altrimenti c'è il rischio che, come mostra il caso della Cina, una pace duratura e statica si accompagni alla mancanza assoluta di libertà (Kant 1786: 209). Il conflitto, insomma, è per Kant un mezzo di avanzamento, uno stimolatore destinato ad esaurirsi col raggiungimento dell'obbiettivo, non una caratteristica strutturale della società. La guerra, dunque, è sì frutto delle passioni e della

cecità degli uomini, ma "forse nasconde profondamente qualche disegno della saggezza suprema, almeno per preparare, se non per stabilire, la conciliazione della legalità con la libertà negli stati, e quindi l'unione di questi in un sistema moralmente fondato"; produce calamità terribili, ma "è uno stimolo di più a sviluppare fino al più alto grado tutti i talenti che servono alla coltura" (Kant 1790, § 83: 250) Queste non sono le idee di un guerrafondaio, ma di un credente nella saggezza della provvidenza. Nello scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), Kant non menziona più nessuna funzione positiva della guerra e la presenta solo in termini negativi ("fonte di ogni male e di ogni corruzione morale", "il più grande ostacolo della moralità, la eterna nemica del progresso") (Kant 1798: 200, 228). Ha ormai abbandonato la fondazione del progresso umano sul disegno della natura e vi ha sostituito una fondazione in termini morali.

Com'è noto, Kant è autore di un celeberrimo scritto *Zum ewigen Frieden* (Per la pace perpetua, 1795), nel quale afferma che la pace sarà possibile solo se la costituzione civile di ogni Stato sarà "repubblicana" (cioè non dispotica, ma fondata sulla separazione dei poteri), se il diritto internazionale sarà fondato su un "federalismo di liberi Stati" e se il "diritto cosmopolitico" sarà sottoposto alle condizioni dell'"universale ospitalità". La speranza è insomma riposta nell'avvento di una comunità giuridica internazionale: in mancanza di un sistema giuridico di tutti gli Stati, questi si troveranno sempre fra loro nello stesso rapporto in cui si trovavano gl'individui prima dell'istituzione contrattuale della società: uno stato di natura e di guerra continua. Ma proprio perché Kant ha elaborato

un progetto di pace perpetua fondato sul riconoscimento dei diritti inalienabili dell'individuo e del "diritto dell'umanità insito nella nostra persona", dobbiamo dare valore alla sua testimonianza sugli aspetti meno attraenti del comportamento umano. Questo vale, oltre che per l'insocievole socievolezza, anche per l'attrazione che la guerra - piaccia o no - ha esercitato sugli uomini da che mondo è mondo. Nella *Kritik der Urtheilskraft* (*Critica del Giudizio*, 1790) troviamo un brano che potrebbe servire a illustrare un'ulteriore categoria di immagini della guerra: il fascino estetico della guerra.

> Si potrà disputare finché si vuole per decidere a chi spetti la preferenza nella nostra stima, se all'uomo di stato o al guerriero; il giudizio estetico è per quest'ultimo. Perfino la guerra, quando è condotta con ordine e col sacro rispetto dei diritti civili, ha in sé qualcosa di sublime, e rende il carattere del popolo, che la fa in tal modo, tanto più sublime quanto più numerosi sono stati i pericoli a cui si è esposto e più coraggiosamente vi si è affermato; mentre invece una lunga pace di solito dà il predominio al semplice spirito mercantile, e quindi al basso interesse personale, alla viltà, alla mollezza, abbassando il carattere e la mentalità del popolo (Kant 1790, § 28: 91)[8].

La sferza del bisogno

L'immagine della guerra come pungolo affonda le radici nell'antichissima visione della vita come lotta e cimento. Per secoli, l'esperienza della sofferenza ha trovato giustificazione (o consolazione) nell'idea che il dolore svolga in fondo una funzione positiva: esso sarebbe il mezzo di cui la natura o la divinità si servono per insegnarci i rimedi dei mali, per indurci alla saggezza o per ammaestrarci alla rassegnazione. Nelle parole di Eschilo, "il dolore insegna". Sul piano morale, questa concezione ha alimentato le dottrine secondo

cui la virtù e il bene si affermano solo nella lotta contro il male. Come scriveva il grande fisiologo svizzero Albrecht von Haller nel suo poema *Ueber den Ursprung des Uebels* (Sull'origine del male, 1734), "und keine Tugend bleibt,/ wo Macht zum Laster fehlt"[9]. Detto più prosaicamente, le avversità formano e temprano il carattere. Come abbiamo visto nel caso di Kant, senza la sferza del bisogno le facoltà umane non si sarebbero mai sviluppate. Nelle parole del dottor Johnson (1759), autore di un famoso dizionario della lingua inglese e protagonista della vita letteraria del suo paese, "se né malattie né povertà si facessero mai sentire o temere, ognuno sprofonderebbe in un'indolente sensualità, senza più curarsi degli altri e neppure di se stesso. Mangiare, bere e starsene a dormire sarebbero le uniche occupazioni dell'umanità […] Il male fisico […] è la causa del bene morale"[10]. Insomma, "*no pain*, *no gain*", ovvero "aiutati che Dio t'aiuta", e così via fino all'elogio del *self help*. Trapiantate in questa visione della vita qualche idea darwiniana, anche solo orecchiata, e otterrete affermazioni come quella famosa (o famigerata) del magnate americano dell'acciaio Andrew Carnegie: "i milionari sono il risultato della selezione naturale". L'elogio del conflitto come dimensione fondamentale e positiva dell'esistenza era una nuova versione della vecchia massima secondo cui dobbiamo invocare *salutem ex inimicis nostris*. Anche in questo caso il darwinismo ha solo arricchito un repertorio già vasto di argomenti a favore dell'economia fisica e *morale* della natura. C'è verosimilmente più calvinismo che darwinismo in certe espressioni tardoottocentesche dell'ideologia del "far da sé" e della vita strenua descritta in tanti racconti di Jack London, o nell'idea che lo sforzo di

miglioramento e il progresso spirituale diano un senso all'intero processo evolutivo e riscattino tutte le sue durezze. Prodotto culminante dell'evoluzione, l'uomo ha infatti il dovere di coronare il processo cosmico elevandosi nello spirito, domando la materia e sottomettendo la parte bestiale della sua natura. Una simile visione della natura e della storia aveva molti vantaggi: consentiva di esorcizzare le conseguenze più sgradevoli della teoria darwiniana (innanzi tutto l'origine scimmiesca, ma anche la cecità della selezione naturale), conciliando l'esigenza morale che il merito sia ricompensato con l'idea che il processo evolutivo abbia un senso e un fine, con la fede nel progresso attraverso il dolore. Inserita in questo quadro, la lotta per l'esistenza, sotto le sembianze di una concorrenza spietata per la sopravvivenza materiale, rivelava il più nobile significato di una *pugna spiritualis*. Ovviamente, questo voleva dire snaturare il darwinismo; al punto che il risultato dell'operazione poté essere usato in funzione antidarwiniana e in difesa di concezioni evoluzionistiche alternative, *in primis* di quella lamarckiana (La Vergata 1990c). È, ad esempio, il caso del professore di zoologia a Montpellier, il protestante Armand Sabatier, che nutriva verso il darwinismo riserve sia scientifiche sia morali.

> Il darwinismo dà del governo di questo mondo un'immagine poco lusinghiera dal punto di vista morale, che, alla fine e senza dubbio, è quello più importante. Questo dominio brutale e feroce della forza, questo annientamento del debole, questa negazione dei diritti e della giustizia, questo appello alla violenza giustificati dalla necessità del progresso, questa idea, insomma, che non vi sia nella natura altro che lotta accanita, combattimenti spietati, assassinio e depredazione, che la vita e il progresso non siano possibili se non a queste condizioni, tutte queste considerazioni, che presentano la direzione di questo mondo come appartenente alla forza e non alla giustizia e all'amore, sono ben difficilmente compatibili con l'idea di un Legislatore e di un Creatore saggio, giusto e buono.

Era possibile che le idee di progresso, di perfezionamento, che veramente hanno un carattere di moralità, trovassero realizzazione in condizioni della più evidente immoralità? (Sabatier 1903: 111-112).

La lotta per l'esistenza può essere accolta solo se viene intesa come sforzo, cioè come partecipazione della creatura dell'opera di Dio, come tendenza al miglioramento che pervade il mondo della vita insieme con una aspirazione alla libertà. Sia la lotta per l'esistenza sia il suo opposto, la cooperazione, producono risultati biologicamente validi e moralmente accettabili solo nella misura in cui realizzano sforzi, cioè attività volte a fini determinati che aiutano il progresso sia nella natura sia nel mondo spirituale.

La lotta e l'associazione sono fonti di progresso perché comportano entrambe sforzo, perché bisogna compiere sforzo per vincere l'avversario come per impegnarsi in un'azione comune, insomma perché in entrambi i casi vi è uno sforzo necessario. Tutta la biologia e tutta la psicologia, cioè la storia sotto tutte le sue forme, stanno a dimostrarlo […] Il nostro grande naturalista Lamarck nella sua immortale *Filosofia zoologica* ha messo lo sforzo alla base della spiegazione della trasformazione delle specie animali […] Considero queste influenze ben più potenti e generali della lotta per resistenza e dell'associazione […] Lo sforzo è dunque il necessario fattore superiore di ogni trasformazione […] Se di norma l'evoluzione ha seguito un cammino progressivo, è perché vi è in seno alla natura una aspirazione, una preferenza, una tendenza che la spinge e l'attrae verso una meta migliore, verso un fine superiore. C'è nella natura quella che chiamerei volentieri un'inquietudine biologica, cioè il senso di un disagio e il presentimento di un benessere superiore; e per rispondere a questo disagio, per farlo cessare, la natura cerca, si mette al lavoro, si sforza di rivestire forme nuove, di creare combinazioni nuove, mai stanca perché mai soddisfatta (*ibid*.: 125, 127-128).

È prodotto di sforzo, secondo Sabatier, la pelliccia che copre gli animali nei paesi freddi. Sforzo era necessario perché si trasformassero in piume le zampe degli animali che abbandonavano la vita terrestre per la vita acquatica. I parassiti sono l'esempio più evidente che lo sforzo è

necessario per produrre forme superiori. Infatti il parassitismo biologico è l'analogo della pigrizia morale.

"Il mondo vivente", affermava nel 1883 il paleontologo americano James Dwight Dana, "è in gran parte un mondo di conflitto, dalle specie inferiori in su, e l'uomo partecipa naturalmente e profondamente di questo spirito, più profondamente di tutto ciò che vive […] Travaglio, lotta e conflitto sono state le fonti principali del progresso umano" (cit. in Sanford 1965: 545). Dio sancì il principio del conflitto quando ordinò all'uomo di sottomettere e dominare la natura. Per affermarsi ogni dote deve essere sollecitata, messa a dura prova. La lotta per l'esistenza è la battaglia per la vita che mantiene deste le facoltà morali e fisiche.

Henry Drummond, professore di scienze naturali al Collegio teologico della Libera Chiesa di Scozia, a Glasgow, scrisse nel 1894 un'opera molto fortunata, *The ascent of man*. Il mondo, per Drummond, è un inferno dantesco, in cui però si fa lentamente strada la spiritualità. E dalla lotta gladiatoria per l'esistenza emergono lentamente forme di cooperazione e di miglioramento spirituale.

> Il fine della lotta per la vita non è la battaglia, e nemmeno la vittoria: è l'evoluzione. Il risultato non sono le ferite, è la salute. La natura è un sistema vasto e complicato di espedienti che assicurano un continuo mutamento, adattamento e, a quanto pare, progresso. La lotta per la vita è una specie di aspirazione necessitata, la *vis a tergo* che mantiene in movimento gli esseri viventi. Da ciò non consegue che il movimento sia necessariamente verso l'alto; questo dipende da altri fattori. Ma una cosa va tenuta presente: senza la lotta per il cibo e la pressione del bisogno, senza il conflitto coi nemici e la sfida del clima, il mondo sarebbe lasciato nella stagnazione. Il cambiamento, il rischio, il cimento, le traversie fino alla soglia della calamità: ecco la vita del mondo […] [La legge della lotta per l'esistenza] comporta che ogni essere vivente in natura viva al meglio, che ogni singola facoltà sia tenuta nell'ordine più perfetto e dispieghi nell'uso tutta la

sua forza. Così, lungi dall'essere un impaccio al vivere, la lotta è proprio quello che non solo fa andare avanti la vita, ma anche, nello stesso tempo, la perfeziona (Drummond 1894: 206, 208).

Anche Drummond, come tanti suoi predecessori settecenteschi, invitava il lettore ad immaginare un selvaggio beatamente disteso al sole. Guardate: non si sogna di lavorare, ma la natura ordisce una cospirazione, apparentemente a suo danno, in realtà a suo vantaggio, "perché il movimento è lavoro, il lavoro esercizio e l'esercizio può voler dire evoluzione della parte del corpo che viene esercitata". E poiché la natura stessa è movimento, il selvaggio deve muoversi, se vuole mangiare e non essere mangiato. Il vivente è necessitato alla lotta per l'esistenza dalla duplice guerra con la natura organica e inorganica, dalla fame, dagli stimoli delle difficoltà ambientali. La mancanza di questi stimoli e delle risposte adeguate può causare la decadenza non solo dell'organismo ma di intere specie, nazioni e razze. La straordinaria fecondità della natura dispensa i nativi delle regioni tropicali dalla necessità di lavorare: ecco perché sono rimasti selvaggi. In un'opera precedente Drummond aveva assimilato l'evoluzione attraverso la lotta al progresso spirituale attraverso il lavoro. Nella natura come nell'umanità, aveva scritto, la mancanza dello stimolo e dello sforzo produce degenerazione[11]. Prendete per esempio la *Sacculina*, un organismo che da giovane presenta i caratteri dei crostacei ma poi, anziché svilupparsi, regredisce, riducendosi ad una specie di sacca (donde il nome) appiccicata a un paguro: in una parola, degenera. Dal punto di vista darwiniano, è un adattamento come un altro; dal punto di vista di Drummond, una punizione della natura per due colpe: "Innanzi tutto ha

ignorato l'evoluzione; in secondo luogo, ha violato la grande legge del lavoro. Dunque la vendetta della natura era inevitabile". La natura è inesorabile, il progresso è la sua legge benefica ma spietata, il parassitismo è una colpa perché è un sottrarsi all'imperativo del darsi da fare. Ciò vale anche per la società: "i mendicanti sono la testimonianza vivente e veritiera dell'inalterabile retribuzione della legge del parassitismo" (Drummond 1892: 344, 350).

Come credere che concezioni simili non abbiano influenzato l'interpretazione dell'idea di lotta per l'esistenza e le sue applicazioni ai conflitti sociali? Non dobbiamo meravigliarci se vi fu chi sostenne che la guerra svolgeva la stessa funzione provvidenziale che nella pace veniva svolta dal pungolo del bisogno. Non è stato il darwinismo che ha fornito questo tipo di argomenti a coloro che hanno giustificato la guerra invocando lo sforzo e la vita strenua. È stato il contrario: una concezione predarwiniana della vita ha condizionato la lettura delle idee di Darwin e la loro trasposizione nel mondo umano, compresa la guerra.

Scriveva nel 1899 Alfred Russel Wallace, il naturalista inglese che arrivò al concetto di selezione naturale indipendentemente da Darwin:

> Dal fatto che lo spirito dell'uomo - l'uomo stesso - si sia sviluppato così [*cioè attraverso la lotta contro le avversità fisiche*, *morali*, *sociali*] siamo autorizzati a credere che questa è l'unica via, o almeno la migliore, per il suo sviluppo, e a vedere in quello che si vuole chiamare "male" uno dei mezzi più efficaci del progresso. Sappiamo infatti che le più nobili facoltà dell'uomo sono rafforzate e perfezionate dalla lotta e dallo sforzo. Attraverso una lotta incessante con i mali fisici, tra mille difficoltà e pericoli, l'energia, il coraggio, la fiducia in sé e l'ingegno sono divenute le qualità comuni delle razze nordiche; nella battaglia con l'idea del male morale sono costantemente cresciute nel mondo le ancor più nobili doti della giustizia, della pietà, dell'umanità e del sacrificio. Esseri così duramente

messi alla prova e rafforzati dall'ambiente, esseri in possesso di facoltà latenti capaci di tali nobili sviluppi sono certamente destinati ad un'esistenza più alta e duratura (Wallace 1889: 477).

Wallace era socialista, pacifista e credente in un mondo di spiriti. Come vedremo, altri si sarebbero serviti del suo stesso schema di ragionamento per giustificare l'aggressione e la guerra. Altri ancora per condannarle. Durante la prima guerra mondiale, il biologo lamarckiano francese Edmond Perrier invocava la dottrina dello sforzo evolutivo nel tentativo di confutare il darwinismo bellicista che egli attribuiva ai tedeschi. Gli organismi, scriveva, si sono modificati sforzandosi di modificarsi perché sottoposti a continue sollecitazioni da parte dell'ambiente ostile. La lotta per l'esistenza non era necessaria, e semmai era dannosa, perché turbava il processo di adattamento: "Una più ampia coordinazione di tutti i grandi fatti della biologia ci consente di stabilire che i grandi tipi del regno animale si sono sviluppati [non nella lotta ma] nella pace, grazie agli sforzi costanti degli animali su se stessi, grazie alla tensione costante delle loro facoltà per trionfare sulle condizioni sfavorevoli nelle quali alcuni erano condannati a vivere" (Perrier 1915: 103).

Come dire: basta la pace!

La guerra come tribunale della storia

Nelle *Grundlilien zur Philosophie des Rechts* (Lineamenti di filosofia del diritto, 1821) Hegel critica duramente la dottrina kantiana della pace perpetua. Per Kant era un ideale da perseguire mediante l'instaurazione di una

federazione di stati governati secondo principi liberali. 11 punto di vista di Hegel è totalmente diverso. Innanzitutto, obietta, non ha senso porsi da un punto di vista cosmopolitico: gl'individui e i popoli hanno un'identità in quanto fanno parte di una tradizione, di una cultura e di uno Stato; non esiste l'uomo in astratto, esiste l'uomo inserito in un contesto storico e culturale particolare. In secondo luogo, non è possibile instaurare un diritto internazionale, perché il diritto è qualche cosa che si realizza all'interno dello Stato, non fra gli Stati; questi stanno fra loro negli stessi rapporti in cui stavano gl'individui nello stato di natura, quando erano ognuno in guerra con l'altro: non c'è un'istanza superiore, "un pretore, arbitro supremo e mediatore tra gli stati" (Hegel 1974: § 334). Dunque, quando le controversie non possono essere composte pacificamente, la parola passa alle armi. La guerra, quindi, non è solo la levatrice degli Stati, ma il modo con cui lo Stato manifesta la propria potenza e realizza la propria identità. Al centro della visione politica di Hegel è lo Stato come incarnazione dell'idea etica e massima realizzazione della razionalità.

La guerra svolge anche un'altra funzione decisiva: impartisce all'umanità lezioni che non si possono dimenticare. La società civile - la società dei rapporti economici, degli scambi e degl'interessi - è per Hegel un livello di organizzazione inferiore al livello etico statuale. Nello Stato gli egoismi particolari vengono subordinati ad un'istanza superiore, più nobile. Ma talora, perché questo avvenga, c'è bisogno della guerra, perché solo in questa riacquistano l'importanza che meritano valori e idealità che nella realtà degli scambi economici e degl'interessi

individuali tendono a perdersi. Nel "momento etico della guerra […] la vanità dei beni e delle cose temporali, che, altrimenti, suole essere un modo di dire edificante, è resa una cosa seria". Per mezzo della guerra, "la salute etica dei popoli è conservata nella sua indifferenza [*cioè nella sua totalità*], di fronte al rafforzarsi delle determinatezze finite [cioè *degl'interessi particolari e delle individualità egoistiche*], come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione, nella quale lo ridurrebbe una quiete durevole, come vi ridurrebbe i popoli una pace durevole o, anzi, perpetua" (*ibid.*: § 323). La guerra quindi risolleva al livello etico e spirituale ciò che nella pace tende a ricadere al livello degli interessi materiali particolari. Le conquiste della civiltà, di cui dimentichiamo il valore mentre ne godiamo nella pace, si rivelano in tutta la loro straordinaria importanza nel momento in cui stiamo per perderli, così come un uomo che sta per morire capisce quanto è importante la vita, anche se è stata miserabile e sofferente. Ci sono momenti in cui questa grande lezione può essere impartita efficacemente solo "dalle sciabole degli ussari" (*ibid.*: aggiunta al § 324), poiché è vano predicare sui grandi valori spirituali fin tanto che tutti possono ritornare alla propria bottega indisturbati. "La storia universale è il giudizio universale" (*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) (*ibid.*: § 340). Non si tratta di un elogio della guerra, ma di una lezione di realismo totale: la guerra non va esaltata o condannata secondo criteri extrastorici. La razionalità è nella storia, non fuori, ed è universale, non particolare[12].

La guerra came scuola morale

Strettamente legato agli argomenti precedenti è quello secondo cui la guerra è una scuola di virtù, un rimedio duro ma efficace all'egoismo e al materialismo. Scrisse nel 1880 il feldmaresciallo Helmuth von Moltke, già capo di stato maggiore dell'esercito tedesco durante la guerra franco-prussiana: "La pace perpetua è un sogno, e nemmeno un bel sogno. La guerra è un elemento dell'ordine del mondo stabilito da Dio. In essa si dispiegano le virtù più nobili dell'uomo: il coraggio e l'abnegazione, la fedeltà al dovere e lo spirito di sacrificio che fa mettere a repentaglio la vita. Senza la guerra il mondo si impantanerebbe nel materialismo" (cit. in Molinari 1898: 251). Più di trent'anni dopo, il cancelliere von Bülow sottoscriveva queste affermazioni e le commentava così: "Dobbiamo renderci conto che la pace perpetua non esiste. [Segue il brano di Moltke sopra citato] Nella lotta fra le nazioni, una nazione è il martello e l'altra l'incudine, una la vincitrice, l'altra la vinta […] Se mai nella storia universale la battaglia fra civiltà superiori e inferiori dovesse cessare, perderebbe ogni fondamento la nostra credenza nell'ulteriore evoluzione dell'umanità. Saremmo orbati di una grande fede e di un grande ideale" (von Bülow 1916: 285).

Questo argomento fu molto usato all'inizio della prima guerra mondiale. Scriveva lo psicologo tedesco Hugo Münsterberg per giustificare la causa tedesca di fronte all'opinione pubblica degli Stati Uniti, dove viveva e insegnava:

> La legge fondamentale di cinquemila anni di storia [è che] alla fine i bisogni vitali delle nazioni vigorose sono decisivi […] Solo la guerra può adeguare la potenza di una nazione alle mutevoli fasi della loro intima evoluzione […] È facile dire, e l'americano medio ama dirlo, che le nazioni devono rispettare i possedimenti delle altre nazioni così come gli individui rispettano la proprietà

privata dei loro vicini. Ma questa moralità, in apparenza superiore, sarebbe l'immoralità più grossolana […] Una guerra vittoriosa può condurre una nazione a una rigenerazione totale: si ridestano le energie morali; viene represso il vizio, la vita è tutelata, l'istruzione fiorisce, l'igiene si diffonde, la scienza ricostruisce il territorio, aumenta la prosperità; si impongono la temperanza e l'autodisciplina, la vita familiare può espandersi con rinnovata abbondanza (Münsterberg 1914: 185, 190, 195).

Non si creda che argomenti simili fossero una peculiarità dei tedeschi o dei militaristi. Li troviamo infatti in autori diversissimi. Qui faremo solo due esempi. Il primo è tratto da una recensione che Giovanni Amendola, l'uomo politico liberale che sarebbe stato ucciso da sicari fascisti, scrisse nel 1911 del libro del pacifista inglese Norman Angeli *The Great Illusion* (1910). La grande illusione era, secondo Angeli, la credenza che la guerra potesse avere qualche effetto benefico sulla civiltà. Amendola non era affatto d'accordo.

Norman Angell ragiona come se la guerra fosse soltanto il risultato di fattori economici, e non vede, e non vuol vedere, che il fattore economico è soltanto un elemento, e qualche volta nient'altro che un pretesto. Ma gli uomini, nonostante sappiano che dalla guerra non avranno vantaggi materiali, continuano a prepararsi alla guerra, e c'è da prevedere, senza essere profeti, che si combatteranno per l'avvenire, come si son combattuti per il passato […] Ciò vuol dire in conclusione che alla filosofia del tornaconto preferiscono ancora quella del rischio e della lotta, e di questo c'è da rallegrarsi sul serio.

Il fatto è che le vere cause della guerra sono spirituali. Essa è anzi una delle più alte manifestazioni dello spirito umano.

L'ascesi […], la lotta contro la natura interna, la conquista del mondo dello spirito, richiedono all'individuo quelle virtù di sacrificio, di fortezza, e d'audacia, che costituiscono il fondo del combattente, e che fanno dell'uomo di guerra, con tutti i suoi eccessi e con tutte le sue brutalità, un tipo infinitamente superiore a

quello dell'accorto sibarita che trova nel culto della pace la migliore espressione della sua concezione voluttuaria della vita.

L'intellettuale ha agio di coltivare queste virtù anche nella pace, ma "la massa degli uomini ai quali l'ascesi e la spiritualità non son possibili, mantiene intatta la virtù combattiva nella sua forma più comune: ed è grazie a questa folla semplice, incosciente, ma sana che libri come quello di Norman Angeli, grazie a Dio, non serviranno a nulla, e che, grazie a Dio, gli uomini continueranno a scannarsi piuttosto che ad incanaglirsi" (Amendola 1911, cit. in Asor Rosa 1975: 1316-1317).

La guerra di Libia, scriveva Amendola in un altro articolo dello stesso anno, aveva rivelato nel popolo italiano "qualità morali nelle quali riponiamo le nostre speranze e il nostro lavoro": "il fatto della organizzazione disciplinata, il sentimento del dovere e il dovere dell'iniziativa individuale". Si trattava di trasferire nella normale vita del paese in tempo di pace i caratteri rivelati dalla guerra, di far "persistere nello spirito italiano quello stato di tensione, di disciplina e di eroismo che si manifesta oggi attraverso la guerra" (cit. *ibid*.: 1317, nota). Posizione, come è stato dimostrato, tutt'altro che isolata sia nell'Italia prebellica e prefascista (Asor Rosa 1975; Isnenghi 1997) sia, come vedremo nel capitolo 7, nell'Italia postbellica e prefascista.

Per una crudele ironia del destino, la guerra di Libia fu esaltata negli stessi toni anche da intellettuali che foggiarono l'ideologia del fascismo che uccise Amendola. E anche Mussolini, come vedremo nel capitolo 7, criticò duramente l'opera di Angeli e celebrò il valore ascetico della guerra con accenti molto simili a quelli di Amendola. Le vie dello spirito sono intricate.

La guerra come scuola di patriottismo e fattore di coesione sociale

Per illustrare questa immagine della guerra ci serviremo di due autori molto diversi. Entrambi non nascondono l'entusiasmo di fronte agli effetti positivi della guerra sul sentimento patriottico e la coesione nazionale. Proprio per questo le loro affermazioni sono significative.

Nel mezzo della crisi del 1896 tra Stati Uniti e Inghilterra per la questione dei confini tra Venezuela e Guiana britannica, il filosofo americano William James, che pure considerava avventato e immotivato l'atteggiamento aggressivo del presidente Cleveland, non poté trattenersi dal vedere qualcosa di buono nella marea montante di entusiasmo popolare di fronte alla prospettiva di una guerra: esso dimostrava che, "nonostante le frenesie partitiche, la nostra repubblica è ancora un tutt'uno quando si tratta di obbedire all'esecutivo, e questo è il fondamento di ogni sicurezza nazionale e di ogni grandezza". Stessi accenti nelle lettere di James sul conflitto del 1898 tra Stati Uniti e Spagna per Cuba, nonostante criticasse il modo avventato in cui era stata gestita la crisi: "La cosa *grande* - scrisse dopo lo sbarco delle truppe americane a Cuba - sarà buttare fuori la Spagna; tutte le questioni del modo, del buono e del cattivo fanno parte delle quisquilie […] La nostra cecità e istintività in questa faccenda sono solo una misura della grandezza del nostro destino, non c'è dubbio" (James 2000: 110, 361). Solo l'aggressione americana alle Filippine gli avrebbe fatto cambiare opinione circa gli effetti della guerra sul carattere e

le istituzioni del popolo americano[13].

L'altro autore è Lenin. In un discorso tenuto il 22 novembre 1919, mentre si profilava la sconfitta delle armate controrivoluzionarie di Kolčak, egli non si limitava ad esaltare la prova del popolo russo nella resistenza alla controrivoluzione e all'invasione straniera, quindi in difesa della pace, ma celebrava gli effetti positivi della guerra civile sulla giovane repubblica sovietica e della guerra rivoluzionaria in quanto tale:

> Indubbiamente ciò attesta che le forze unite degli operai e dei contadini, liberati dal giogo dei capitalisti, compiono veri prodigi. Abbiamo qui una prova concreta che la guerra rivoluzionaria, quando trascina e interessa realmente le masse lavoratrici oppresse, quando dà loro consapevolezza di lottare contro gli sfruttatori, suscita l'energia e la capacità di compiere prodigi […] Inoltre questa esperienza della guerra civile in Russia ha mostrato a noi e ai comunisti di tutti i paesi che nel fuoco della guerra civile, di pari passo con l'aumento dell'entusiasmo rivoluzionario, avviene un grande rafforzamento interno. La guerra è una prova di tutte le forze organizzative di ogni nazione (Lenin 1971: 522).

La guerra come prova del valore nazionale

Le parole finali del brano di Lenin introducono l'immagine della guerra come prova dell'efficienza e del valore della nazione. Basta una lieve modifica, e questa immagine si trasforma in quella, che riguarda più da vicino l'argomento di questo volume, della guerra come test delle differenze di valore fra le nazioni: come nella concorrenza fra gl'individui s'impongono i più capaci, così nei conflitti armati la vittoria va alla nazione (al popolo, alla razza) migliore, cioè meglio organizzata, più efficiente, con le istituzioni più solide, più forte economicamente, spiritualmente e moralmente superiore. Secondo i gusti e la

convenienza, si può mettere l'accento ora sull'uno ora sull'altro elemento. Coloro che, nell'età dell'imperialismo, inserirono fra i criteri la qualità biologica della nazione (o della razza) non fecero che aggiungere un particolare a un quadro già delineatosi indipendentemente dalla diffusione delle idee di Darwin. Ma su questo ci diffonderemo nel capitolo 6. Per quanto riguarda questa immagine, quindi, qui possiamo limitarci a menzionarla.

La guerra come manifestazione dell'aggressività innata dell'uomo

Abbiamo lasciato per ultimo il più ovvio e consueto degli argomenti addotti da sempre a spiegazione della guerra: la guerra come manifestazione della violenza insita nella natura umana. Gli esempi potrebbero essere infiniti. Anche in questo caso ci limiteremo a due autori, non solo postdarwiniani ma darwiniani convinti. È da notare che entrambi tendono, come spesso avviene in coloro che condividono questa interpretazione, a relegare in secondo piano - se non ad ignorare - le differenze fra la violenza individuale e quella che si esprime nei conflitti armati fra gruppi organizzati.

William James affermò più volte che l'aggressività umana è difficile da sradicare perché è "un riflesso automatico, cieco e primitivo, ereditato da tempi in cui uccidere era utile e cacciare necessario" (James 1890: II, 411-415): "L'uomo è, diciamolo una volta per tutte, un animale guerriero (*a fighting animal*); secoli di storia pacifica non riusciranno a espellere da noi l'istinto del combattimento; e la nostra

bellicosità è la virtù che meno ha bisogno di essere rafforzata dalla riflessione, la meno bisognosa dell'aiuto dell'oratore o del poeta" (James 1982a: 72).

È la ben nota bellicosità della natura umana il nostro nemico permanente - disse James ai partecipanti al congresso internazionale per la pace del 1904 - L'uomo, considerato biologicamente, e qualunque altra cosa possa essere per sovrammercato, è semplicemente la più terribile delle bestie da preda, anzi l'unica che preda sistematicamente la propria specie. Siamo ormai definitivamente adattati alla *condizione* militare. Un millennio di pace non riuscirebbe ad eliminare la disposizione bellicosa che abbiamo nelle ossa e nel midollo, e una funzione così inveterata e vitale non acconsentirà a morire senza opporre resistenza, e troverà sempre apologeti e idealizzatori appassionati (James 1982b: 121).

Ma proprio perché così profondamente radicati l'aggressività e gli aspetti più bui della natura umana possono avere il loro fascino. James lo aveva sperimentato di persona, non in guerra o in situazioni estreme, ma quando si era trovato a vivere in un piccolo paradiso in terra. Nel luglio 1896 aveva tenuto alcune conferenze alla Chautauqua Assembly, una comunità istituita per l'educazione degli adulti nei pressi del lago Chautauqua, vicino a Buffalo, nella parte occidentale dello Stato di New York. Tutto era filato liscio: l'ambiente era splendido, le persone gentili, premurose, attive e vogliose di cultura; ma alla fine James confessava alla moglie di essersi sentito "come in un paese straniero".

La settimana a Chautauqua […] è stata un grande successo. Ho appreso molte cose, ma sono contento di tornare a qualcosa di meno impeccabile ma più degno di ammirazione. Il lampo di una pistola, un pugnale, un occhio diabolico, qualunque cosa che rompa la piattezza sgradevole di diecimila brave persone: un delitto, un omicidio, uno stupro, un ratto, tutto andrebbe bene […] Ho voglia di scappare dalla tepidezza. Anche un massacro d'Armenia, come autore o come vittima, sembrerebbe un piacevole diversivo dalla impeccabilità di Chautauqua,

che se ne sta a mollo anno dopo anno nel suo lago al sole come alla pioggia. L'uomo vuol essere sollecitato al massimo, in un modo o nell'altro!… (H. James ed. 1920: II, 42, 43-44).

Che cosa dà significato alla vita?, si chiede James in un famoso saggio del 1899. Non certo la "piattezza e mancanza di vitalità", ma "quell'elemento di precipitazione, per così definirlo, di forza e di vigore, di intensità e di pericolo" che dà al mondo esterno "il suo significato morale". "Ciò che le nostre emozioni umane sembrano richiedere è la vista di qualche battaglia in cui gettarsi". La pienezza della vita non sta nel possesso, ma nel sudore e nella fatica, nel bisogno di "sforzi estremi". Solo che vi prestiamo attenzione, abbiamo intorno a noi "grandi maree di eroismo" nei lavoratori impegnati nei lavori manuali più umili e rischiosi: fra loro si coglie "la vita umana nella sua primordiale intensità". È necessario un ideale per cui lottare, che riscatti dalla mediocrità. Bisogna mobilitare e impegnare per scopi positivi l'"animale bruto che è nell'uomo" (James 1984a: 311-312, 313, 314, 326). Uno stile eroico di vita, scrive nel 1902, un ascetismo che renda possibili "sforzi sovrumani" ha anche un altro vantaggio: è l'unico modo di contrastare l'"effemminatezza" e la "mancanza di virilità" dilaganti in un'epoca dominata dal culto del benessere materiale e dal terrore dell'impoverimento. Alcuni indicano come rimedi lo sport (*athletics*), altri la vita militare (*militarism*) e lo spirito d'intrapresa individuale e nazionale. E certo tutti questi ideali richiedono uno stile eroico di vita, quello che manca a molte espressioni della religiosità contemporanea. La guerra, in particolare, richiede sforzi sovrumani, che l'uomo sopporta perché è radicata nella natura umana. Essa è "una scuola di vita strenua e di eroismo, e, discendendo da un

istinto originario, l'unica scuola finora universalmente accessibile" (James 1985: 292).

> La bellezza della guerra a questo proposito è dovuta al suo essere conforme alla comune natura umana. L'evoluzione ancestrale ha reso tutti noi potenziali guerrieri, cosicché anche l'individuo più insignificante, gettato in un esercito sul campo di battaglia, è svezzato da qualunque eccesso di tenerezza verso la propria preziosa persona che sia abituato a portarsi dietro, e può facilmente trasformarsi in un mostro di insensibilità (*ibid*.: 291).

Ma lo scopo della vita del soldato è, per testimonianza di un'autorità come von Moltke, "distruzione e solo distruzione", e richiede l'annullamento di ogni tendenza alla conservazione. Può questa "generale organizzazione di irrazionalità e crimine" essere l'unico bastione all'effeminatezza? È possibile un ascetismo senza distinzione? "Si sente parlare dell'equivalente meccanico del calore. Si tratta ora di scoprire nel campo sociale l'equivalente morale della guerra: qualcosa di eroico che parli agli uomini altrettanto universalmente della guerra, eppure sia altrettanto compatibile col loro io spirituale quanto la guerra si è rivelata incompatibile" (*ibid*.: 292).

Già nel culto monacale della povertà si può vederne un'anticipazione. La "povertà accettata volontariamente" può essere la "vita strenua"[14] di cui abbiamo bisogno, ma senza il bisogno di schiacciare i più deboli. Sì, "la povertà *è* la vita strenua". Una reviviscenza della credenza nella povertà come meritoria vocazione religiosa può comportare la "trasformazione del coraggio militare" e la riforma spirituale di cui il nostro tempo ha bisogno sopra ogni cosa.

Ma come conciliare, al di fuori della sfera religiosa, il bisogno di vita piena e completa, di sentimenti forti e di azione con la necessità della pace? La risposta definitiva

venne dal saggio *The Maral Equivalent of War*, pubblicato nel 1910 come opuscolo numero 27 nella serie della Association for International Conciliation. James vi si proclama pacifista, ma invita al realismo. Proprio perché la natura umana è quella che è, la guerra alla guerra non sarà una "scampagnata": l'uomo ha bisogno dei sentimenti che sono sollecitati dalla guerra. Del resto, come abbiamo visto, i sentimenti bellicosi sono troppo radicati nella natura umana. Non illudiamoci quindi che si possa sconfiggere la guerra facendo appello al buon senso o all'interesse, con argomenti razionali sui costi dei conflitti e le superiori attrattive della pace. Se fosse possibile, sarebbe già avvenuto. Del resto, i militaristi non negano né i costi né i danni della guerra, ma sostengono che sono più che compensati da benefici che non potrebbero essere offerti da "un paradiso di pecore pacifiche" e dall'"economia del godimento" (James 1984c: 339): il coraggio di fronte alla morte, lo sforzo per un ideale, l'abnegazione, lo spirito di sacrificio, la disciplina. È inutile fingere che questi argomenti non siano fondati. Noi ammiriamo queste qualità, perché hanno radici profonde nella nostra natura, nel patrimonio instintuale ereditato dagli antenati ferini e opponiamo resistenze "estetiche" ed "etiche" al pensiero che la guerra sparisca per sempre: il fascino dell'orrido, il timore che la pace ponga fine ai sentimenti più nobili. La guerra è *vita forte*, "*vita in extremis*" (*ibid.*: 335). Infine, bisogna riconoscere che la guerra è la "nutrice" della coesione sociale. Che cosa fare, allora? Non si tratta di bandire la guerra, ma di trovare un sostituto dell'impulso marziale. Non bisogna sradicarlo, ma convertirlo in altro, offrendo agli uomini occasioni diverse di dimostrare

eroismo, di "servire" (*ibid.*: 349). Bisogna cercare "un surrogato della funzione disciplinare della guerra", un "equivalente morale della guerra" (*ibid.*: 343). Lo sport può andare bene, ma soprattutto si potrebbe istituire una sorta di coscrizione per la lotta contro la natura (*ibid.*: 348), in cui convogliare le energie e i bisogni insopprimibili che ora trovano sfogo nella guerra: una militanza effettiva al servizio dell'umanità.

Sigmund Freud emetteva una diagnosi simile a quella di James sul radicamento dei sentimenti aggressivi della natura umana, ma la sua prognosi era più pessimista, e la sua *forma mentis* meno incline agli appelli alla mobilitazione. A differenza di James, ebbe - se così si può dire - la fortuna di vedere confermata dallo scoppio della guerra la sua immagine della natura umana e della società. La guerra europea, scrisse, alla cui possibilità "non volevamo credere" (come poteva l'uomo civile essere capace di tanto?), aveva dimostrato quanto fosse sottile la crosta della civiltà sotto cui ribollono ancora le passioni dell'uomo primitivo. Essa "mise brutalmente a nudo la nostra vita pulsionale, scatenò gli spiriti malvagi che albergano in noi e che credevamo di aver debellato per sempre grazie all'educazione che i nostri spiriti più eletti ci hanno impartito nel corso dei secoli" (Freud 1916: 175). Ci ha aperto gli occhi sulla realtà ineludibile della violenza collettiva, una violenza primitiva che agisce anche nella guerra più moderna. La guerra non si è civilizzata, e il progresso della scienza e della tecnica ha aumentato la capacità di distruzione. Ma la "delusione" è piuttosto il "crollo di un'illusione", quella che la convivenza civile avesse sradicato le tendenze egoistiche, elementari,

volte alla soddisfazione di pulsioni elementari comuni a tutti gli uomini[15]. Lo Stato ha vietato ai singoli la violenza non per sopprimerla, ma per monopolizzarla, "come il sale e i tabacchi". Gli uomini sembravano aver imparato a comportarsi bene, ma fra la condotta imposta dalla società e le loro tendenze instintive c'è "un abisso": accettano "ipocritamente" la restrizione pulsionale imposta dalla civiltà, ma non vi è stato nessun reale affinamento delle tendenze istintive. Venuta meno la restrizione con la guerra, riemerge la "realtà psicologica" dell'egoismo, dell'accecamento logico per effetto dell'"eccitazione affettiva" a cui sono esposte anche le persone più intelligenti e che dispone tutti ad una credulità infantile di fronte alla propaganda.

> Effettivamente questi nostri concittadini del mondo non sono per nulla caduti tanto in basso quanto supponevamo, e ciò per il semplice fatto che non si trovavano prima alle altezze che avevamo immaginato. Poiché le individualità collettive dell'umanità, i popoli e gli Stati, hanno abbandonato le restrizioni morali a cui erano avvezzi nei loro reciproci rapporti, comprensibilmente i singoli sono stati indotti a sottrarsi anch'essi per un poco alla pressione della civiltà e a fornire un momentaneo soddisfacimento alle pulsioni che tenevano imbrigliate (Freud 1915: 132).

Noi discendiamo "da una serie lunghissima di generazioni di assassini i quali avevano nel sangue, come forse ancora abbiamo noi stessi, la voglia di uccidere". E, a giudicare dai nostri desideri inconsci rivelati dai sogni e dalle nevrosi, "altro non siamo, come gli uomini primordiali, che una masnada di assassini" (*ibid.*: 144, 145). In noi sopravvive per molti aspetti inalterato l'uomo preistorico. Come gli uomini primitivi, ci rifiutiamo di credere alla possibilità della nostra morte, ma l'auguriamo volentieri allo straniero e al nemico,

e proviamo sentimenti ambivalenti verso la morte delle persone care. Le convenzioni della vita civile c'impongono di rimuovere il pensiero della morte. Ma la guerra ha posto fine alla rimozione: "La morte non può più oggi essere negata; siamo costretti a crederci" (*ibid*.: 139).

> Essa elimina le successive sedimentazioni depositate in noi dalla civiltà e lascia riapparire l'uomo primitivo. Ci costringe nuovamente ad essere eroi, incapaci di credere alla nostra morte; ci addita gli stranieri come nemici, a cui siamo costretti a recare o ad augurare la morte; e ci invita a sopportare con serenità la morte di persone care. Ma essa, la guerra, non si lascia sopprimere; fintanto che le condizioni di vita dei popoli saranno tanto diverse, e l'astio fra essi tanto profondo, dovranno pur esservi guerre (*ibid*.: 147).

Allora "non faremmo meglio a cedere, ad adattarci alla guerra? […] Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete […]? *Si vis vitam*, *para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte" (*ibid*.: 147-148). Così facendo, non compieremo un progresso, ma anzi un regresso. Però almeno non mentiremo a noi stessi.

Queste riflessioni si arricchirono di un nuovo concetto dopo l'introduzione, nel 1920, della "pulsione di morte", o Thanatos, e raggiunsero l'espressione più compiuta nello scritto *Dos Unbehagen in der Kultur* (*Il disagio della civiltà*, 1930). La civiltà si edifica sulla rinuncia alla soddisfazione pulsionale, imponendo così agl'individui un prezzo che molti non sono in grado di pagare (se non con la nevrosi). Avendo conservato in sé il mondo pulsionale del primitivo, ogni individuo è potenzialmente un nemico della civiltà. Il diritto, scriverà Freud in un famoso scambio di lettere con Einstein del 1932, è la forza collettiva dei deboli, il mezzo con cui la comunità contrasta la violenza del più forte, ma le

disuguaglianze sociali impediscono l'organizzazione pacifica di unità sociali sempre più ampie ed efficienti nel controllo della violenza. La guerra radicalizza le disuguaglianze fra uomini in rapporti fra padroni e schiavi, facendo ritornare l'umanità alla condizione primordiale (e mai scomparsa) in cui i conflitti vengono risolti, come fra gli animali, con la violenza. La guerra non ha rivelato nulla di nuovo, ha solo mostrato la fragilità della crosta della civiltà. "Non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini" (Freud 1932: 300). Proprio questo crudo realismo apriva una speranza, ancorché tinta di sarcasmo: "Per quanto ciò possa sembrare paradossale, si deve ammettere che la guerra non è di per sé un mezzo inadatto alla costruzione dell'agognata pace 'eterna', poiché potrebbe riuscire a creare quelle più vaste unità al cui interno un forte potere centrale rende impossibili guerre ulteriori" (*ibid.*: 296).

Come molti intellettuali europei, allo scoppio delle ostilità anche il disincantato Freud aveva avuto una reazione patriottica, che il suo biografo Ernest Jones definì di "giovanile entusiasmo". Era "totalmente inebriato" al pensiero della guerra. Commetteva lapsus e dimenticanze a proposito dell'Italia, e lui stesso li attribuì al fatto che l'amata Italia era ora un paese nemico. "Tutta la mia libido - confessò - si riversa sugli austro-ungarici" (Jones 1995: II, 217). A Karl Abraham scrisse: "Per la prima volta in trent'anni mi sento un austriaco, e sono propenso a dare un'altra possibilità a questo impero, per la verità non molto promettente" (cit. in Pick 1994: 349, nota). Questo stato d'animo durò poche settimane; poi subentrarono tristezza e disillusione. Scriveva a Lou Salomé il 25 novembre 1914:

Non ho dubbi che l'umanità riuscirà a rimettersi anche da questa guerra; tuttavia so per certo che né io né i miei contemporanei rivedremo mai più un mondo felice. Tutto è troppo orribile; ma quel che è più triste è che le cose vanno esattamente come avremmo dovuto immaginarle in base a quanto le attese suscitate dalla psicoanalisi ci hanno insegnato sugli uomini e sul loro comportamento […] Nel segreto del mio animo ero giunto alla conclusione che, se ravvisiamo nella nostra civiltà attuale, che è di tutte la più elevata, soltanto una gigantesca ipocrisia, è evidente che non siamo organicamente idonei per questa civiltà. Non ci resta che abdicare, e il Grande Sconosciuto, persona o cosa, che si nasconde dietro al Fato, ripeterà in futuro l'esperimento con un'altra razza (Freud-Salomé 1983: 17).

4
La progressiva estinzione della guerra

Darwin e Wallace sulla guerra

Da quello che abbiamo detto nel capitolo 2 sul darwinismo sociale di Darwin sembrerebbe potersi dedurre che egli attribuisse un significato biologico-evolutivo, se non alla guerra in generale, almeno ad alcune forme di conflitto. In realtà, né la *Descent of Man* né altri scritti contengono nulla di inequivocabile su questo argomento. Nell'opera del 1871 Darwin tocca questioni, diciamo così, militari solo in un paio di punti. Si tratta delle pagine in cui tenta una spiegazione naturalistica dell'origine e dell'evoluzione delle facoltà intellettive e morali dell'uomo. Le prime, afferma, si sono sviluppate da quelle degli animali. Essendo indiscutibilmente di grande importanza per l'uomo primitivo e per i suoi progenitori scimmieschi, devono essersi perfezionate e potenziate attraverso la selezione naturale.

> … Nei più rozzi stadi della società gli individui più sagaci, quelli che inventavano o usavano le migliori armi o stratagemmi, e che erano maggiormente capaci di difendersi, potevano allevare un maggior numero di figli. Le tribù che comprendevano un maggior numero di uomini così dotati potevano aumentare di numero e soppiantare le altre tribù (Darwin 1972: 54).

Certo, già nei tempi più remoti "le tribù più dotate soppiantavano le altre" non tanto grazie alla loro forza fisica, alla statura o alla grandezza delle mani, quanto per la loro superiorità tecnica. Poiché una cosa simile avviene

tuttora, è possibile trarre una conclusione generale:

> Attualmente le nazioni civili stanno ovunque soppiantando quelle barbare, ad eccezione dei luoghi in cui il clima oppone una barriera mortale; od hanno successo soprattutto, anche se non esclusivamente, per le loro tecniche, prodotto dell'intelligenza. È perciò molto probabile che, per quanto riguarda il genere umano, le facoltà intellettive si siano venute principalmente e gradualmente perfezionando mediante la selezione naturale. Questa conclusione è sufficiente per il nostro scopo (*ibidem*).

Anche le "facoltà sociali e morali" si sono sviluppate da quelle degli animali; in particolare hanno la loro origine negli istinti sociali dei nostri antenati scimmieschi. Anche qualità come il coraggio, la simpatia e la fedeltà sono importanti per la sopravvivenza, nelle scimmie come negli uomini: dunque devono essere state acquisite allo stesso modo di quelle intellettive, cioè mediante la selezione naturale, "agevolata dalle abitudini ereditarie" (*ibid*.: 155).

> Quando due tribù di uomini primitivi della stessa regione entravano in lotta, se (a parità di circostanze) una comprendeva un gran numero di membri coraggiosi, legati da simpatia, fedeli, sempre pronti ad avvertirsi reciprocamente del pericolo e a prestarsi reciprocamente aiuto e difesa, avrebbe avuto più successo e avrebbe soggiogato l'altra (*ibid*.: 156).

La disciplina e la coesione sono fattori di superiorità. Quindi, una tribù che eccella per queste qualità e per il coraggio e la fedeltà dei suoi membri non può che vincere ed espandersi; a sua volta, però, può essere sconfitta da altre tribù "ancor più altamente dotate". "Così le qualità sociali e morali potrebbero tendere lentamente ad avanzare e a diffondersi per il mondo" (*ibidem*).

Ma come è avvenuto che in una certa tribù alcuni individui acquisissero per la prima volta quelle qualità? È

difficile pensare che individui in cui fossero comparse casualmente abbiano allevato più figli di quanto non potessero fare genitori egoisti, vigliacchi o sleali. Anzi, chi è pronto a sacrificare la vita corre il rischio opposto. L'esempio che Darwin fa ci riporta direttamente in guerra.

> Colui che è pronto a sacrificare la propria vita, come lo sono stati molti selvaggi, piuttosto che tradire i propri compagni potrebbe spesso non lasciare discendenti che ereditino la sua nobile natura. Gli uomini più coraggiosi, che in guerra sono sempre disposti ad andare in prima linea, e che liberamente rischiano la vita per gli altri, potrebbero in media morire in numero più alto degli altri. Perciò è poco probabile che il numero degli animali dotati di tali qualità o il livello della loro eccellenza possa essere incrementato attraverso la selezione naturale, cioè attraverso la sopravvivenza dei più adatti; infatti qui non parliamo di una tribù che sia vittoriosa su un'altra (*ibidem*).

Dunque bisogna invocare altri fattori. Innanzi tutto, la consapevolezza di trarre vantaggio in cambio dell'aiuto prestato ai propri simili dovette rafforzare "il senso di simpatia che dà il primo impulso alle azioni generose", e "le abitudini seguite per più generazioni probabilmente tendono ad essere ereditarie" (*ibid.*: 157). Un altro e più potente stimolo dev'essere stata la suscettibilità alla lode e al biasimo degli altri membri della comunità, sentimenti anch'essi derivati dall'istinto di simpatia, a sua volta "senza dubbio" acquisito in origine per selezione naturale. L'approvazione della comunità dovette necessariamente consolidare comportamenti utili a questa ed escluderne altri. Il senso dell'onore e della vergogna, la ricerca dell'ammirazione e della gloria fecero il resto. *Chi* compiva azioni nobili, anche se per motivi egoistici, "avrebbe fatto molto più bene alla sua tribù che non generando figli con una tendenza a ereditare il suo nobile carattere". Lo sviluppo dell'esperienza e della ragione, consentendo la

previsione delle conseguenze più remote delle proprie azioni, rafforzarono ulteriormente le virtù sociali e aprirono la porta alle virtù private, come la temperanza e la castità. Per concludere:

> Il nostro senso morale o coscienza diviene un elevato e complesso sentimento, che ha origine negli istinti sociali, largamente guidati dall'approvazione dei nostri simili, regolato dalla ragione, dall'interesse di sé e, in tempi più recenti, da profondi sentimenti religiosi, e confermato dall'educazione e dall'abitudine (*ibid*.: 158).

Le qualità sociali e morali tendono dunque lentamente a rafforzarsi e a diffondersi. La simpatia allarga la sua sfera di azione dalla tribù alla nazione, fino al punto in cui "solo una barriera artificiale" le impedisce di estendersi "agli uomini di tutte le nazioni e razze" e, da ultimo, anche agli "animali inferiori" (*ibid*.: 188). Come si vede, per Darwin, l'aggressività non è affatto un carattere immodificabile.

Visto che un alto livello di moralità non comporta vantaggi biologici significativi per l'individuo, non si può spiegare con la selezione naturale individuale, che agisce attraverso la riproduzione. È però utile alla comunità. Darwin introduce qui una sorta di anticipazione del concetto di "selezione di gruppo" proposto da alcuni biologi evoluzionisti negli anni 1960:

> … Un aumento di numero degli uomini ben dotati ed un progresso nel livello della moralità recherà certamente un immenso vantaggio a una tribù nei riguardi di un'altra. Una tribù che include parecchi membri che, in quanto posseggono in misura elevata lo spirito di patriottismo, fedeltà, obbedienza, coraggio e simpatia, siano sempre pronti ad aiutarsi l'un l'altro e a sacrificarsi per il bene comune potrebbe riuscire vittoriosa su parecchie altre tribù: questa sarebbe la selezione naturale. In ogni tempo in tutto il mondo le tribù hanno soppiantato altre tribù; poiché la moralità è un elemento importante del loro successo, un tipo di moralità ed un certo numero di individui ben dotati tenderanno così ovunque a formarsi e

a crescere (*ibid*.: 158).

Spostando il punto d'azione della selezione dall'individuo al gruppo, Darwin risolveva con un compromesso e un'innovazione un problema che gli era stato posto da Alfred Russel Wallace, il naturalista inglese che era giunto indipendentemente da lui al concetto di selezione naturale. Nel 1864, questi aveva pubblicato un importante saggio sull'evoluzione dell'uomo - citato più volte nella *Descent of Man* - che aveva segnato l'inizio di un dissenso da Darwin destinato ad approfondirsi sempre più. La tesi generale di Wallace era che, da un certo momento in poi, la selezione naturale avesse cessato di agire sulla struttura fisica dell'uomo, che si era quindi stabilizzata. Da quando l'uomo era diventato uomo, le caratteristiche fisiche avevano perso significato per la sopravvivenza. Lo sviluppo dell'intelligenza aveva sottratto l'uomo all'influenza della selezione naturale, mettendolo in grado di adattare a sé l'ambiente, anziché adattarvisi al prezzo della vita. Dal momento in cui la forma del corpo era divenuta stazionaria, la selezione naturale aveva cambiato campo d'azione, venendo ad agire non più sulla struttura fisica, ma sulle facoltà intellettive e morali (Wallace 1864). Ma lo sviluppo dell'intelligenza - avrebbe sostenuto Wallace in un saggio pubblicato nel 1870 - non poteva a sua volta essere spiegato con la selezione naturale. Questa, infatti, conferisce all'organismo qualità utili non assolutamente, ma solo relativamente alle esigenze della sopravvivenza in un determinato contesto. La mente umana, invece, ha potenzialità che travalicano di molto le limitate esigenze della condizione preumana o selvatica. Dunque l'evoluzione della mente si doveva spiegare con altri fattori (Wallace

1870: 355-360). Wallace sarebbe giunto a una posizione nettamente spiritualistica, suscitando la costernazione di Darwin: l'evoluzione dell'uomo era guidata da un'intelligenza superiore "in una direzione definita e verso uno scopo speciale".

Già leggendo il saggio del 1864, naturalmente, Darwin aveva fiutato il pericolo. "La grandiosa idea portante [del saggio] - scriveva a Wallace il 28 maggio di quell'anno - che nelle epoche recenti la mente si sia modificata più del corpo, è affatto nuova per me. Tuttavia anch'io mi sono spinto come Lei fino a vedere che la lotta fra le razze umane dipende in tutto e per tutto dalle qualità intellettive e *morali*". Ma anche queste, aggiungeva, sono soggette alla selezione naturale. La *quale*, ad esempio, non poteva non entrare in azione nelle "continue battaglie dei selvaggi australiani" (Darwin 2001: 216).

Per Wallace non era così: la selezione naturale agiva sugli animali modificandoli in molti modi, ma l'uomo, in virtù della superiorità della mente, non poteva subire modificazioni analoghe. In altre parole, le facoltà intellettive non si erano sviluppate per effetto della selezione, alla quale non offrivano presa, poiché non conferivano un vantaggio nella lotta per l'esistenza negli stessi termini in cui fino alla comparsa dell'intelligenza lo avevano conferito le caratteristiche fisiche. All'obiezione di Darwin che nelle battaglie tra le tribù primitive le differenze d'intelligenza comportassero un vantaggio, rispondeva così il 29 maggio:

Quanto all'idea che le continue battaglie fra i selvaggi conducano a una selezione della superiorità fisica, credo che questa sarebbe molto imperfetta e soggetta a tante eccezioni e anomalie da non poter produrre nessun risultato *definito*. Per esempio: i più forti e coraggiosi assumerebbero il comando e si

esporrebbero di più, quindi sarebbero maggiormente soggetti a ferite e morte. L'energia fisica, poi, che ha fatto sì che una tribù provi piacere nella guerra potrebbe condurla allo sterminio, perché provocherebbe liti con tutte le tribù circostanti e indurrebbe tutte queste a coalizzarsi contro quella. Ancora, astuzia, furtività e velocità superiori, o anche armi migliori, condurrebbero alla vittoria tanto spesso quanto la mera forza fisica. Inoltre, questa specie di guerra più o meno perpetua è sempre in atto fra *tutte* le popolazioni selvagge. Quindi non potrebbe condurre ad una differenziazione dei caratteri, ma solo al mantenimento di un certo livello medio di salute e vigore fisici e mentali (Wallace in Darwin 2001: 220).

Insomma, secondo Wallace, Darwin sopravvalutava il ruolo della selezione naturale nell'evoluzione umana.

Wallace aveva dunque sensibilizzato Darwin ai possibili effetti controselettivi della guerra. Al suo stimolo si aggiunse, dopo la pubblicazione della prima edizione della *Descent of Man*, quello proveniente da Heinrich Fick, professore di diritto all'Università di Zurigo, che nel 1872 tenne una conferenza dal titolo *Ueber den Einfluss der Naturwissenschaft auf das Recht* (Sull'influenza della scienza naturale sul diritto). Fick sosteneva che nella maggior parte dei paesi europei i criteri di reclutamento dei soldati mettevano in pericolo la salute e il vigore della nazione, poiché, selezionando i più idonei e scartando i più deboli, davano a questi ultimi un vantaggio nella lotta per l'esistenza: potevano infatti sposarsi prima ed evitare la morte in battaglia. I governi, suggeriva, avrebbero dovuto limitare per legge il matrimonio dei riformati alla leva. Fick mandò il testo stampato della conferenza a Darwin, che lo ringraziò calorosamente, affermando che le tesi che vi erano esposte gli sembravano "originali e affatto nuove". Anni prima, aggiungeva, aveva letto qualcosa di molto simile in un autore tedesco, di cui aveva dimenticato il nome, il quale spiegava così "il fatto che le grandi nazioni militari abbiano

un'esistenza breve" (Weikart 1995: 611). In una edizione successiva della *Descent of Man* inserì nella trattazione dei fattori che ostacolano la selezione nelle nazioni civili il brano seguente, rimandando in nota al saggio di Fick:

> Nei paesi in cui si mantiene di stanza un grande esercito, i migliori giovani sono presi dalla coscrizione o sono arruolati. Sono così esposti ad una morte precoce durante la guerra, spesso indotti al vizio, e impossibilitati a sposarsi nell'età giovanile. D'altra parte, gli uomini più piccoli e deboli, di costituzione malaticcia, sono lasciati a casa e quindi hanno molte maggiori occasioni di sposarsi e di propagare il loro genere (Darwin 1972: 160).

La *Descent of Man*, dunque, aveva finito col contenere due messaggi non facilmente conciliabili. Alle pagine in cui Darwin riprendeva l'esempio di Wallace e rispondeva alla sua obiezione introducendo la selezione di gruppo avrebbero potuto appellarsi coloro che desideravano giustificare biologicamente i conflitti fra le nazioni o fra le razze. Invece, gli oppositori della guerra avrebbero potuto appellarsi alle pagine darwiniane sugli effetti negativi della coscrizione e della morte in battaglia dei migliori o a quelle sull'importanza evolutiva della simpatia e della cooperazione. Così avvenne, e la discussione fu complicata dalla diffusione internazionale dell'eugenetica, come vedremo nel capitolo 5.

La "crosta di consuetudini" e l'"età della discussione"

Oltre a Greg e Galton, sui quali ci siamo soffermati, nella *Descent of Man* Darwin citava con approvazione un altro autore che lo aveva preceduto nell'applicare l'evoluzionismo alla società e alla trattazione del tema del conflitto:

l'economista liberale, saggista e critico Walter Bagehot (1826-1877), oggi noto per la sua opera sulla costituzione inglese (1865-1867). In cinque articoli apparsi sulla "Fortnightly Review" fra il 1866 e il 1872, poi raccolti in volume col titolo *Physics and Politics*, *or Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society* (1872), Bagehot aveva generalizzato opinioni espresse da Huxley e soprattutto dallo psichiatra Henry Maudsley, e vi aveva fondato tutta la sua concezione dell'evoluzione sociale: le associazioni mentali e i comportamenti divenuti abituali in seguito a ripetizione o ad un addestramento particolare possono diventare inconsci ed automatici, fissandosi nei nervi; trasmesso ereditariamente e accumulato lentamente, il materiale nervoso è il "tessuto connettivo della civiltà", il legame effettivo tra le generazioni e le epoche, la "base fisica del progresso". Le "cause morali" producono "cause fisiche". Costumi, leggi, istituzioni, comportamenti sono creati dalla mente, ma immagazzinati nel corpo (Bagehot 1872: 6, 8-9). La "struttura congenita" delle nazioni moderne "reca le tracce degli antenati" (*ibid*.: 11). Queste sono diventate "istinti" che si manifestano in una "religione ereditaria" o in una "moralità ereditaria" (*ibid*.: 39). Ogni comportamento collettivo caratteristico di una determinata fase storica è effetto di un simile "impulso ereditario". La formazione di un aggregato sociale è possibile solo con la formazione di un "carattere nazionale", cioè di qualcosa di "marcato, fisso e quasi fisico" (*ibid*.: 106), mediante l'azione dei principi "dell'uso e del disuso" e dell'"eliminazione" (cioè della selezione naturale): alcuni modelli sociali si impongono, per imitazione o per forza, ad esclusione di

altri. Il carattere nazionale è dunque un complesso di abitudini formatosi per consolidamento delle credenze e delle disposizioni che un insieme di individui è venuto assimilando nel tempo, con le buone o con le cattive, consciamente o inconsciamente: "ogni nazione è un gruppo cooperante ereditario, tenuto insieme da consuetudini consolidate" (*ibid.*: 218).

Alla formazione della "crosta di consuetudini" (*cake of custom*) (*ibid.*: 27) che tiene insieme la collettività contribuiscono due principi: l'istinto di imitazione radicato nella natura umana e, soprattutto nelle prime fasi dell'evoluzione sociale, la forza. Gli uomini non sono creature razionali: sono ostili al cambiamento, tendono all'inerzia, odiano la diversità. Nelle società moderne il grande problema è quello di garantire il giusto equilibrio tra conservazione e innovazione. Ai primordi della civiltà, invece, era l'opposto: bisognava plasmare e rassodare la molle fibra dell'uomo primitivo, creatura istintiva, pigra, credula, licenziosa, amorale, superstiziosa, intollerante, indisciplinata - insomma, come Bagehot, e non solo lui, immaginava che fossero i selvaggi attuali. Era dunque necessario creare una sorta di "fibra legale", imponendo un'autorità e una legge (*ibid.*: 24, 17). L'uso della forza a tale scopo era pienamente giustificato, poiché - scrive Bagehot, e la frase è riportata con approvazione da Darwin - "qualunque forma di governo è meglio che nessun governo" (*ibid.*: 24-25). La società nascente aveva bisogno di coesione e disciplina, anche a prezzo del sacrificio della libertà individuale. L'organizzazione militare e la guerra hanno svolto dunque una funzione decisiva in due sensi: hanno imposto la disciplina per il tempo necessario a che venisse

immagazzinata nei nervi, e hanno dato il successo alle comunità più disciplinate (cioè evolute), favorendo così il progresso generale dell'umanità. La selezione naturale ha fatto il resto: "La civiltà ha inizio perché l'inizio della civiltà è un vantaggio militare […] Il progresso è favorito dall'esame e dalla selezione (*competitive examination*) rappresentati dalla guerra" (*ibid*.: 47, 64).

> Nei tempi antichi, ogni conquista intellettuale di una nazione era, per così dire, usata, *investita*, messa in campo nella guerra; ogni altra periva. Ogni nazione cercava costantemente di essere più forte, e dunque foggiava e copiava le armi migliori; per imitazione conscia o inconscia ogni nazione si formava un carattere idoneo alla guerra e alla conquista. La conquista migliorò l'umanità attraverso la mescolanza delle forze; la tregua armata che allora si chiamava pace la migliorò mediante la competizione dell'addestramento e la costante creazione di nuova potenza. Da quando i dolicocefali scacciarono per la prima volta i brachicefali dalle terre migliori d'Europa, tutta la storia europea è stata storia dell'imporsi delle razze più militari sulle meno militari (*ibid*.: 45).

Nel corso della storia, la vittoria militare è andata ai più forti, e, "in molti aspetti importanti, i caratteri nazionali che vincono in guerra sono davvero i migliori. I caratteri che vincono sono quelli che avremmo voluto che vincessero. Parimenti, le istituzioni migliori hanno un naturale vantaggio militare sulle istituzioni cattive" (*ibid*.: 215). La storia, in altri termini, dimostra che vi è un nesso indissolubile tra civiltà, intelligenza e guerra. Le nazioni più bellicose sono anche le più civili. Nei tempi antichi i cittadini recalcitravano di fronte alla prospettiva della battaglia; oggi in tutti i paesi gli abitanti delle città sono pronti a dar prova di essere "buoni soldati, pieni di coraggio e di vigore" (*ibid*.: 44). Le virtù militari sono quelle su cui si fondano, storicamente e logicamente, tutte le altre, e, viceversa, le vere virtù sono, al fondo, essenzialmente

militari, potendosi ricondurre tutte al senso della disciplina. La guerra ha insomma favorito quel progresso sociale moderato che è l'ideale politico di Bagehot e consiste nel bilanciamento di due forze altrimenti contrastanti: la conservazione della disciplina e della coesione e l'innovazione.

Per questo, come si è accennato, il grande problema che si pone alle società moderne, entrate in quella che Bagehot chiama l'"era della discussione", è appunto come garantire il necessario grado di innovazione, originalità, variabilità, senza perdere le virtù del passato guerriero: lealtà, disciplina, obbedienza, coraggio, onore. Il conflitto delle idee è venuto prendendo il posto del conflitto militare. La lotta per l'esistenza non è cessata, ma ha cambiato forma. Ma la guerra ha lasciato un retaggio pesante. Qualità un tempo utili non lo sono più. Anche la schiavitù svolse una funzione importante nello sviluppo della civiltà, consentendo ad una classe di individui, liberi da occupazioni materiali, di coltivare le arti e l'intelletto. Ma l'evoluzione successiva la rese obsoleta e nociva. Sarà così anche per la guerra? Ci sono qualità, comportamenti e valori che la guerra e l'organizzazione militare della società scoraggiano: la delicatezza, la carità, il rispetto per le donne, la tolleranza, l'interesse per la vita intellettuale, il senso dei diritti altrui. Per contro, il retaggio del passato militare favorisce qualità e valori inadatti all'era della discussione: la preferenza per l'azione immediata e concreta rispetto alla riflessione e al dubbio, il disprezzo per la debolezza fisica, l'aggressività, il conformismo, il dispotismo, il fanatismo. "La guerra ha cessato di essere la forza motrice della storia" (*ibid*.: 62) e l'ambiente sociale richiede nuovi adattamenti,

purché graduali e controllati, ma la natura umana non è cambiata. Lo spirito dei nostri barbari antenati sopravvive nel culto dell'azione immediata dei rivoluzionari fanatici, dei falsi filantropi e delle teste calde. Qui sta la minaccia al liberalismo della discussione, non nel militarismo.

La concezione *whig* della storia che emergeva da *Physics and Politics* era sostanzialmente condivisa da Darwin: l'umanità si era evoluta lentamente verso una condizione soddisfacente, realizzata soprattutto nell'Inghilterra vittoriana; la brutalità aveva svolto una funzione importante, ma aveva fatto il suo tempo, anche se il progresso - diceva Bagehot, e Darwin ripeteva con approvazione - era tutt'altro che "una regola generale". Certo, visto che l'uomo non si era completamente sbarazzato del suo passato, nel caso in cui le condizioni avessero imposto una regressione, l'uso della forza poteva tornare di nuovo utile… Naturalmente, Darwin non svolgeva le conseguenze politiche di questa visione implicita della storia. Praticamente, l'unica sua presa di posizione era un generico consenso alle meno dure fra le proposte eugenetiche del cugino Galton. Invece Wallace, appartenente ad una classe sociale meno privilegiata, impegnato in battaglie sociali e politiche[16], fu più esplicito, sia nel riconoscere i meriti passati della guerra sia nel denunciare il nuovo militarismo rampante sia nel pronosticare, non senza toni utopici, l'estinzione finale del flagello. Pacifista e socialista, simpatetico verso le società non europee, convinto che le facoltà mentali fossero più o meno le stesse in tutte le razze, credeva tuttavia che i gruppi e le razze dotati di qualità superiori o di "maggiori energie vitali" - in particolare le "razze nordiche" - avessero, "con la

forza del numero, espulso dall'esistenza le inferiori": Tasmaniani, Maori e Pellirosse erano esempi sotto gli occhi di tutti. "Vediamo in questo caso come la sopravvivenza del più adatto fra popoli concorrenti conduca necessariamente ad una costante, progressiva elevazione della razza umana, anche se il settore superiore delle razze superiori può rimanere stazionario, o perfino deteriorarsi" (Wallace 1892, in Wallace 1900: II, 495).

Sia Darwin sia Wallace sia Bagehot, anche se con accenti diversi, condividevano l'opinione diffusa che nel corso dell'evoluzione, e della storia, la guerra fosse diventata un anacronismo destinato a scomparire in un futuro più o meno lontano. Anche qui Wallace era il più esplicito dei tre. Ma non era il più esplicito in assoluto. La tesi dell'utilità passata e della progressiva, inevitabile obsolescenza della guerra ebbe la sua espressione più netta proprio in colui che a torto, come abbiamo visto, è stato a lungo presentato come una sorta di prototipo del darwinista sociale: Spencer[17]. Riprendiamo brevemente in mano la *Social Statics*.

Società militari e società industriali

Convinto fin dall'inizio che il progresso fosse inevitabile e che l'evoluzione conducesse lentamente ma inesorabilmente all'affermazione dell'individuo e alla scomparsa degli intralci alla libertà personale, persuaso che nel "processo cosmico" e nella "natura delle cose" vi fosse una implicita moralità, animato dalla visione di una finale e fatale condizione in cui l'umanità avrebbe raggiunto un perfetto equilibrio fra

egoismo e altruismo, Spencer concepiva la storia umana come un graduale adattamento alle circostanze, sempre più complesse, della vita sociale. Nelle condizioni iniziali della società, quando gli uomini, da poco usciti da una condizione semiferina, dovevano lottare per la sopravvivenza con la natura ostile, le bestie feroci e i loro simili, non si poteva andare per il sottile. Il lavoro sporco doveva essere fatto da individui necessariamente rozzi e violenti. La terra doveva essere liberata non solo dalle bestie feroci, ma anche dai "tipi inferiori dell'umanità". La durezza dell'ambiente imponeva la crudeltà e non concedeva spazio alla manifestazione dei "germi della simpatia": insomma, non era ancora il momento per la pietà e altri sentimenti delicati. Così come i nostri selvaggi antenati si sbarazzarono dei loro antagonisti animali, uomini di qualità superiore hanno via via soppiantato i selvaggi, sterminandoli. Nulla di più normale che dò sia avvenuto attraverso la guerra. Questa, a sua volta, ha favorito la coesione sociale, l'invenzione di nuove tecniche e manufatti, lo sviluppo economico e la differenziazione sociale: in una parola, l'evoluzione della società. Gli sconfitti, sterminati o soggiogati, erano non solo inferiori, ma meno adatti dei vincitori alla vita sociale: "Fin dall'inizio, la vittoria dì una popolazione su un'altra è stata, in generale, la vittoria dell'uomo sociale sull'uomo antisociale" (Spencer 1851: 455). Nel sangue, nella violenza, nella schiavitù e nella sopraffazione fruttificarono lentamente i "semi della civiltà" contenuti nell'uomo primitivo. Il dispiegarsi delle possibilità latenti creò via via condizioni più adatte all'evoluzione di tipi umani superiori.

Il miglioramento dell'umanità si è realizzato attraverso l'esercizio costante e strenuo delle facoltà, sotto pena di

insuccesso, sconfitta, fame, morte. Come sappiamo, per Spencer è la concorrenza tra gl'individui la via al progresso. Come in natura, così nella società: "Senza il conflitto universale non vi sarebbe stato sviluppo dell'energia attiva" (Spencer 1967, II, § 439: 21). La guerra è la forma più primitiva di conflitto, quella tipica delle prime fasi dell'evoluzione sociale. La concorrenza individuale, forma superiore, può aver luogo solo in una fase successiva, allo stesso modo che l'affermazione dell'individualità è un fenomeno posteriore e, secondo Spencer, ancora incompiuto. Col passare del tempo, acquisita la coesione sociale e poste le basi dell'evoluzione ulteriore, la guerra ha cessato di svolgere la sua funzione. Le qualità che ha rafforzato nell'uomo non sono più utili nelle nuove circostanze. Uccisioni, servitù, prepotenza, usanze crudeli, tirannia, persecuzioni, intolleranza diventano anacronismi, sopravvivenze del passato, "meri esempi della costituzione [umana] originaria e un tempo necessaria, ora che l'umanità ha raggiunto condizioni a cui quella costituzione non è più adatta" (Spencer 1851: 451-452). La guerra sopravvive, poi, anche perché sopravvive quel residuo del passato che è lo Stato, istituzione anch'essa necessaria un tempo, ma oggi obsoleta e nociva allo sviluppo individuale e complessivo. La funzione benefica che un tempo fu svolta dalla lotta effettiva è svolta oggi dalla concorrenza economica pacifica e dalla concorrenza intellettuale. Erede del pacifismo cosmopolita della scuola manchesteriana e di Richard Cobden[18] Spencer sostiene che lo sviluppo dell'industria e del libero commercio internazionale apporta pace, moralità, ingentilimento dei costumi, armonia ed altruismo, salvo là dove le condizioni locali e il confronto con tipi umani

inferiori - come nelle colonie o sulla frontiera americana - determinano una sorta di ritorno alla barbarie.

Siamo costretti a riconoscere che le lotte per l'esistenza tra le società hanno contribuito alla loro evoluzione. Senza i conflitti fra tribù e fra nazioni non si sarebbero consolidati né riconsolidati i piccoli gruppi in grandi gruppi, né si sarebbero organizzati i gruppi composti e doppiamente composti, né avrebbero avuto luogo gli sviluppi corrispondenti di quegli stimoli a una vita più elevata, che son propri della civiltà. La cooperazione sociale s'inizia con l'unione nell'offesa e nella difesa, e da tale cooperazione sono derivate tutte le altre. Per quanto siano inconcepibili gli orrori prodotti dall'antagonismo universale, che, cominciato da molte decine di migliaia d'anni con le ostilità croniche delle piccole orde, è giunto sino alle grandi battaglie di nazioni immense, dobbiamo tuttavia ammettere che, senza di esso, il mondo sarebbe stato abitato da uomini di tipi deboli, ricoverati nelle caverne e nutriti di cibi selvatici.

Però si noti che la lotta intersociale per l'esistenza, indispensabile presso le società nascenti, non avrà necessariamente in avvenire una funzione pari a quella avuta nel passato. Pur riconoscendo di quanto siamo debitori alla guerra per la formazione delle grandi comunità e lo sviluppo delle loro strutture, possiamo dedurne che le facoltà acquisite, usate in altre attività, non si adattano a quelle primitive. Pur concedendo che senza queste lotte perpetue le società civili non sarebbero sorte, e ch'era necessario vi concorresse una forma idonea di carattere umano, feroce e intelligente, possiamo nel tempo stesso ritenere che, formatesi tali società, sparisce la brutalità del carattere degli individui, resa necessaria dal processo produttivo, ma non più necessaria dopo che il processo si è compiuto. Mentre i vantaggi conseguiti durante il periodo della vita predatoria diventano retaggio duraturo del genere umano, i suoi danni decrescono ed a grado a grado si dileguano (Spencer 1967, II, § 439: 22-23).

La guerra dunque si estinguerà perché obsoleta. Ha prodotto il progresso, ma il progresso l'ha resa inutile, anzi dannosa. Oggi è un atavismo, al pari della criminalità, del potere sacerdotale, dei vincoli politici e giuridici alla libertà individuale. Da un certo momento in poi, ha ostacolato i sentimenti morali che sono necessari per proseguire il lavoro della civiltà che essa stessa ha fin lì favorito.

Non solo l'evoluzione dei sentimenti sodali che hanno radice nella simpatia è

stata sempre ostacolata dalle attività imposte dalla lotta per l'esistenza fra le tribù e le nazioni; ma questi sentimenti sodali superiori potranno raggiungere il loro massimo sviluppo solo quando la lotta per l'esistenza non si svolgerà più sotto la forma della guerra (Spencer 1870, § 512: 577).

Benché durante la barbarie e i primi stadi della civiltà la guerra abbia l'effetto di sterminare i membri più deboli delle società più forti, e così di favorire in entrambi i modi lo sviluppo di quelle apprezzabili facoltà, fisiche e mentali, che la guerra ha messo in campo, tuttavia, negli stadi successivi della civiltà, la seconda di queste azioni è rovesciata […] I vantaggi che la razza ricava dalla disciplina della guerra sono superati dagli svantaggi […] che ne derivano dopo che è stato raggiunto un certo stadio di progresso. Per quanto crudele e sanguinoso sia questo processo, lo sterminio delle razze inferiori e degl'individui inferiori lascia un saldo positivo all'umanità durante le fasi del progresso in cui lo sviluppo è lento e non ci sono vividi sentimenti di simpatia che possano essere induriti dall'inflizione di dolore e morte. Ma, quando sorgono società superiori, che comportano caratteri adatti ad una cooperazione più stretta, le attività distruttive compiute da queste società superiori hanno effetti nocivi sulla natura morale dei loro membri, effetti nocivi che eccedono i benefici derivanti dall'eliminazione delle razze inferiori (Spencer 1873: 199)[19].

Il progresso dipende ora dall'espansione dell'industria e dalla progressiva scomparsa del militarismo. È famosa la distinzione spenceriana fra "società militari" (*militant*) e "società industriali" (*industrial*). Le prime sono rigide, gerarchiche, chiuse, oppressive, aggressive; subordinano l'individuo allo Stato e lo costringono a un sistema di

"cooperazione forzosa". Le seconde sono dinamiche, flessibili, aperte e favoriscono la libertà individuale; tendono alla progressiva riduzione e scomparsa degli apparati amministrativi e dello Stato. Naturalmente, per quanta fiducia riponga nell'industria e nel progresso spontaneo verso le libertà individuali, Spencer non è così ingenuo da non vedere sopravvivenze di militarismo nella società del suo tempo. Anzi, scorge gravi minacce di regressione non solo nella Germania di Bismarck e Moltke e nella corsa agli armamenti delle potenze europee o nell'imperialismo, ma anche in Inghilterra, nel carattere paramilitare del corpo dei pompieri, nel gusto persistente dei suoi compatrioti per le parate, le bande e gli sport violenti, nell'organizzazione burocratica dell'amministrazione, nell'Esercito della Salvezza, nel fatto che i poliziotti portino caschi e non cappelli… Certo, non mette mai in dubbio la superiorità della razza bianca e l'inevitabilità della sua espansione a danno delle razze inferiori, ma è esplicito nel chiarire che questa espansione, per essere segno di vera superiorità, dev'essere pacifica: troppo facile imporre le proprie merci con l'aiuto delle cannoniere! Nei suoi scritti si trovano pagine molto dure, anche sarcastiche, sul modo in cui le armi hanno favorito l'espansione britannica e sui "ladrocini politici" commessi dagl'inglesi nelle colonie (Spencer 1967, 1, § 267: 666-672; II, §438: 21; Duncan ed. 1908: 284-285).

Grandezza e decadenza della guerra

L'idea che la guerra fosse stata necessaria nelle prime fasi dell'evoluzione sociale, quando solo il linguaggio della forza poteva essere capito da uomini rozzi e selvaggi, ma che,

esaurito il suo compito, fosse destinata a scomparire in virtù dell'evoluzione spontanea delle cose divenne una sorta di luogo comune. La troviamo sintetizzata nel titolo di un'opera fortunata del sociologo ed economista belga Gustave de Molinari (1819-1912), *Grandeur et décadence de la guerre* (1898), chiaramente ispirata a Spencer. Secondo Molinari, la guerra è una delle forme via via assunte dalla "competizione per la vita" (*concurrence pour la vie*), "concorrenza dapprima puramente animale […], quindi politica e guerresca intesa ad acquisire e sfruttare regioni più fertili, infíne industriale e commerciale estesa tutti i prodotti e i servizi necessari alla soddisfazione dei molteplici bisogni dell'uomo civile, la quale, nelle sue forme più progressive, dà la vittoria ai più forti, coraggiosi, intraprendenti, laboriosi […] Grazie all'eliminazione e alla successiva selezione che la sbarazzano dei membri incapaci e tarati per mettere al loro posto virgulti vigorosi e sani, l'umanità conserva e accresce le forze di cui ha bisogno per portare a compimento l'opera dell'incivilimento" (Molinari 1884: 505-506). Prima di passare il testimone alla meno onerosa e più efficace "concorrenza produttiva", è stata la guerra, forma distruttiva della concorrenza vitale, lo strumento del progresso (Molinari 1908: 109).

> È la guerra che ha prodotto la sicurezza, oggi definitivamente garantita al mondo civilizzato, e il compimento di quest'opera ha rappresentato il suo merito e la sua grandezza. Ma una volta compiuta la sua funzione, la guerra ha cessato di rispondere ad un bisogno: dopo essere stata utile, è diventata dannosa. Al suo periodo di grandezza è succeduto un periodo di decadenza (Molinari 1898: VI).

La prima guerra l'uomo la combatté contro gli animali: per alcuni era una preda, altri gli facevano concorrenza nel procacciarsi il sostentamento. Le stesse cause produssero la

guerra fra gli uomini: essa ebbe origine nella caccia all'uomo, per scopi alimentari o sacrificali o per sopprimere concorrenti pericolosi nello sfruttamento dei territori fertili o ricchi di selvaggina. Insomma

> nel periodo iniziale dell'esistenza dell'umanità, in cui l'uomo dipendeva assolutamente per il sostentamento dalle risorse alimentari offertegli dalla natura, soltanto la guerra gli offriva il modo di aumentarle. Così doveva essere finché non riuscisse a moltiplicarle con l'industria. Nel frattempo, la guerra era *utile*, in quanto dava la vittoria ai più forti, cioè ai più capaci di assicurare l'esistenza della specie umana in lotta con le specie per le quali l'uomo era un concorrente e una preda (*ibid*.: 11-12).

Nella lotta con le comunità concorrenti si svilupparono lo Stato, l'esercito, il governo. Inevitabilmente, nelle società più antiche i costumi, le leggi, le istituzioni miravano a coltivare le virtù guerriere; l'esigenza della coesione e della sicurezza fecero prevalere forme di coercizione, l'assoggettamento dei deboli ai forti in cambio di protezione e la morale della ragion di Stato. Ma proprio queste società hanno conseguito i progressi nelle tecniche di produzione e di distruzione che hanno finito col togliere alla guerra la sua ragion d'essere. Ora che l'intelligenza può prevalere sulla forza bruta, che le società sviluppate non devono più proteggere militarmente la loro sicurezza, che i mezzi di sostentamento sono assicurati dal progresso economico, la guerra non è più uno strumento di evoluzione e viene via via sostituita da "una forma superiore della concorrenza vitale, la concorrenza produttiva" (*ibid*.: 66).

> Così, la guerra ha compiuto la sua opera, provocando una serie di progressi che hanno garantito la sicurezza delle società sulla via dell'incivilimento e fatto nascere un'altra forma, più economica ed efficace, di concorrenza vitale: la concorrenza produttiva […] Dopo aver avuto il suo periodo di grandezza, la

guerra è entrata nel periodo di decadenza ed è destinata a scomparire per far posto alla pace che essa stessa ha reso possibile (*ibid*.: 74, 207).

Potere eccessivo dello Stato (*étatisme*), protezionismo, socialismo sono eredità dello stato di guerra e del militarismo; ma anch'esse tendono lentamente a scomparire. Sono, non c'è bisogno di sottolinearlo, le tesi di Spencer. E, come Spencer, Molinari nutre assoluta fiducia nel ruolo pacificatore dello sviluppo economico secondo i principi del *laissez faire*.

La concezione secondo cui l'evoluzione procede verso l'attenuazione della guerra, dell'aggressività e dell'uso della forza dominò ampi settori della cultura occidentale fino alle soglie della prima Guerra Mondiale[20]. Ad esempio riecheggia ancora nelle parole con cui nel 1915 il biologo e psicologo Eugenio Rignano tira le somme di una serie di articoli scritti da scienziati di nazionalità diverse e pubblicati sulla rivista "Scientia", da lui diretta, in una sorta di inchiesta internazionale sulle cause del conflitto in corso, nella quale intervennero, fra gli altri, Lévy-Bruhl, Wundt, Pareto, Lujo Brentano.

Curiosamente, dunque, la medesima concezione dell'evoluzione biosociale giustificava sia l'esaltazione dell'importanza delle guerre del passato sia la condanna di quelle del presente: la guerra era stata un fattore di progresso, ma questo stesso progresso aveva reso inutile la guerra. Questa, dunque, era in un certo senso, artefice e poi vittima dell'evoluzione, o, se si vuole, di se stessa. Su quando esattamente avesse cessato di svolgere una funzione progressiva nessuno si esprimeva chiaramente: la forza di questa *vulgata* evoluzionistica stava nella sua vaghezza.

La barbarie al fondo della guerra

La guerra e il militarismo, dunque, erano sopravvivenze di un passato barbarico, eredità delle fasi ferine dell'evoluzione umana, regressioni a stadi inferiori, o, in una parola allora di moda, "atavismi", come il cannibalismo e l'omicidio. Certo, anche all'interno di questa visione generale erano possibili accentuazioni diverse: una cosa era vedere nella guerra una metamorfosi transitoria dell'universale concorrenza, un'altra credere che si trattasse di un retaggio immodificabile che tendeva a far risprofondare l'umanità nel passato. Per i critici del liberismo ottimista e in generale per coloro che erano favorevoli ad un qualche intervento dello Stato nelle faccende economiche e politiche, era difficile condividere fin in fondo la fiducia di Spencer in un meccanismo naturale autoregolantesi che rafforzava sempre più il senso morale e rendeva gli uomini sempre meno brutali. Le regressioni che lo stesso Spencer riconosceva erano momentanee ricadute in un passato destinato prima o poi a scomparire o non piuttosto prove della persistenza di una parte della natura umana refrattaria al progresso?

Può parlare di "evoluzione della guerra", scriveva l'antropologo francese Charles Letourneau (1831-1902) nella prefazione a *La guerre dans les diverses races humaines* (1895), solo chi si ferma alla superficie del fenomeno. La guerra, come il crimine e altre eredità negative, non potevano trasformarsi da sé: andavano combattute attivamente.

Il fatto è che dò che costituisce la sostanza (*le fond*) della guerra non può evolversi; di fatto, ogni guerra non è che una ricaduta nella barbarie (*sauvagerie*), che ridesta e scatena tutte le inclinazioni della bestia feroce, i lasciti d'un passato sanguinario e ancora non completamente estinto nei nostri cuori. Tuttavia, l'aspetto della guerra varia secondo la razza, il paese, il grado di civiltà, ecc.; ma le differenze riguardano quasi unicamente gli aspetti contingenti della guerra, i mezzi adoperati per perpetrare i crimini che ne costituiscono l'essenza (Letourneau 1895: V).

Il problema che si poneva a questo punto era: la barbarie originaria e inevitabile in cui la guerra affonda le radici era quella della condizione animale da cui l'uomo si è evoluto? In altri termini, le guerre degli uomini sono la continuazione delle lotte fra gli animali? Gli animali combattono guerre? La tesi della guerra come atavismo sembrava implicare una risposta positiva a quest'ultima domanda e presupporre un'interpretazione molto letterale del concetto darwiniano di lotta per l'esistenza. Ma Letourneau non la pensava così. Lamarckiano, convinto come tutti i lamarckiani francesi che la selezione naturale non fosse il fattore più importante dell'evoluzione (tanto meno nelle società progredite), avversario sia del darwinismo sociale statalista e militarista sia del *laissez faire* spenceriano, non citava mai Darwin nel suo libro sulla guerra. La sua opinione che la solidarietà rappresentasse l'essenza e il culmine della civiltà condizionava la sua visione del mondo animale.

Bisogna distinguere nettamente, scriveva, fra la caccia, che è lotta fra specie diverse, e la guerra, che è lotta fra individui della stessa specie (*ibid.*: 8, 528)[21]. La guerra propriamente detta è rara fra gli animali[22]; tuttavia, anche in questi, come nell'uomo, è causata dalla sproporzione fra cibo e popolazione, con la differenza che nell'uomo gl'individui in eccesso non sono distrutti da altre specie.

L'istinto aggressivo non è, né nell'uomo né negli animali, un dato fondamentale e originario, qualcosa di necessario alla sopravvivenza. Fra gli argomenti di cui Letourneau si serve per sostenere quest'opinione ce n'è uno che è una variazione piuttosto personale sul tema della ricapitolazione filogenetica (la legge, formulata dal darwiniano tedesco Ernst Haeckel, secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi): gli animali giovani, sprovvisti come sono di mezzi d'offesa e di difesa, raffigurano "la condizione primitiva delle specie, l'età dell'oro in cui i rappresentanti delle specie, ancora poco numerosi e privi di concorrenti, non avevano bisogno di combattere con rivali per affermare il loro diritto all'esistenza" (*ibid*.: 11). Nel tentativo di mostrare che la guerra è causata da istinti tipici di fasi evolutive inferiori, Letourneau non si perita di usare un antropomorfismo smaccato: ennesima riprova di quanto l'immagine del mondo animale possa essere influenzata dalla proiezione di valori, concetti e categorie non solo umane ma anche ideologiche. Ecco un esempio:

> Le razzie brutali [di certe api] indicano semplicemente o un grado poco avanzato di civiltà (*civilisation*) *o* una ricaduta nella barbarie (*sauvagerie*). Infatti, come quelle delle formiche, le diverse città o repubbliche delle api sono di cultura (*culture*) molto diseguale. Le api civili (*civilisées*), fondamentalmente laboriose, non pensano affatto a depredare le altre; ma anch'esse sono suscettibili di depravazione, ed è perfino facile cancellare in loro, come negli uomini, le qualità morali superiori, cioè l'amore del lavoro o il gusto della vita regolare; a tale scopo, basta nutrirle con miele mescolato ad acquavite, cioè inoculare in loro l'inclinazione all'ubriachezza. Eccole allora, proprio come gli ubriachi umani, discendere la scala del progresso (*progrès*) e della civiltà (*civilisation*), perdere le qualità morali superiori, di acquisizione relativamente recente, divenire incapaci di attività laboriosa e infine chiedere il sostentamento a quello che gli uomini hanno chiamato "il nobile mestiere delle armi", cioè vivere di saccheggi e sguazzare nell'orgia (*ibid*.: 17-18).

E ancora: come il cannibalismo è raro fra gli animali superiori e sociali, così non s'incontra, di norma, fra le formiche *civilisées*, salvo i casi di alcune formiche "rimaste allo stato selvaggio", che "si rendono colpevoli di mirmecofagia". Parimenti, nei laboratori di fisiologia si è potuto osservare che "certi cani, moralmente inferiori, divorano senza scrupoli la carne dei loro simili, mentre altri, più delicati, manifestano verso la cinofagia una repulsione invincibile" (*ibid*.: 528-529).

Si può essere tentanti di sorridere di fronte all'ingenua perentorietà di giudizi simili. Tuttavia questo antropomorfismo era, in un certo senso, una conseguenza inevitabile dell'intento di confutare la concezione della guerra come necessità biologica benefica (passata o eterna). Letourneau criticava gli apologeti della guerra ma, come tanti altri impegnati in questo compito, rimaneva sul loro stesso terreno: anche lui riconosceva una continuità fra le guerre degli animali e le guerre degli uomini, solo che si trattava di una continuità di elementi negativi; e il negativo era il primordiale, il non evoluto. Alla giustificazione della guerra in nome dell'ordine della natura e dell'evoluzione, Letourneau contrapponeva la condanna della guerra proprio in nome dell'evoluzione-progresso. Infatti, nulla fa risaltare la moralità intrinseca dei processi evolutivi meglio di una concezione unilineare dell'evoluzione, che facilita i giudizi di valore facendo automaticamente dell'iniziale l'inferiore. Benché possa sembrare paradossale, dunque, Letourneau condivideva il quadro concettuale dei suoi avversari, pur arrivando a conclusioni opposte: per quelli, la guerra era giustificata perché anche negli animali era un fattore di progresso; per lui, era da condannare perché

anche negli animali era qualcosa di barbaro.

> … I moventi di queste guerre fra gli animali non hanno nulla di misterioso o di divino (che è la stessa cosa); hanno radici biologiche molto semplici e perfino molto grossolane. Questi moventi si ritrovano, esattamente identici, nelle razze umane primitive, selvagge o barbare. Si tratta di moventi molto bassi, che tolgono completamente l'aureola di cui si ammanta la guerra e tuttavia agiscono, più o meno mascherati, dietro le invasioni, le conquiste, ecc. compiute dai popoli più civili (*ibid*.: 25).

Per questo, nella conclusione dell'opera, Letourneau non si accontentava di ridefinire la guerra come lotta fra gruppi d'individui della stessa specie, ma precisava che si tratta di una lotta "selvaggia" (*ibid*.: 528). Non era solo una precisazione linguistica. Per lo stesso motivo, aggiungeva che col termine "guerra" si doveva intendere solo la lotta armata e sanguinosa, e non anche la "concorrenza economica, morale, intellettuale, a cui talora si cerca di assimilarla, ma che ha con la guerra propriamente detta solo analogie lontane" (*ibid*.: 554). La "concorrenza vitale" dei darwiniani non è di per sé una manifestazione di aggressività, perché il cosiddetto istinto guerriero non è innato nell'uomo, né è un prodotto dell'evoluzione biologica, ma è un istinto artificiale e rafforzato dall'educazione: dunque "il gusto della guerra non è altro che un vizio acquisito, risultato delle condizioni dell'evoluzione sociale" (*ibid*.: VI). Le cause della guerra sono pertanto psicologiche, politiche, economiche e sociali. Su queste bisogna agire, attraverso l'educazione e la democratizzazione della vita politica.

Era un interventismo politico che Spencer non poteva accettare, benché col passare del tempo diventasse sempre più difficile anche per lui sfuggire al pessimismo. Spencer

sapeva bene che il militarismo era un sistema che tendeva a rafforzare le condizioni della propria conservazione. Gl'individui allevati in una società militaristica tendono ad acquisire mentalità e comportamenti militaristici: "La ripresa delle abitudini guerriere fa sviluppare di nuovo il tipo di struttura militare" (Spencer 1967, I, § 267: 666). Ma il politico che avesse resistito, in nome dell'industrialismo pacifico, alla pressione di un'opinione pubblica favorevole ad una guerra di aggressione non sarebbe andato contro l'evoluzione spontanea delle cose? Gli uomini - lasciava intendere Spencer - imparano lentamente e a loro spese, ma imparano, e né i filosofi né i politici possono accelerare il corso della storia, ma solo disturbarlo. E se gli uomini non imparano, era meglio che non imparassero. Comunque sia, gli eventi avrebbero dimostrato che la regressione militaristica degli ultimi decenni del secolo non era una passeggera febbre di crescita. Per molti, la Grande Guerra sarebbe stata la prova della fragilità della "crosta della civiltà": nella natura umana c'era qualcosa che, proprio perché prodotto di una lunga evoluzione biologica, resisteva al lavoro della civiltà. L'evoluzione sociale non era la continuazione spontanea dell'evoluzione biologica, ma un compito faticoso e dagli esiti incerti.

5
Guerra ed eugenetica

Selezione o controselezione?

Abbiamo visto Darwin e Wallace interrogarsi sugli effetti biologici dei conflitti armati. Abbiamo anche visto come, tra i tanti argomenti a giustificazione della guerra, avesse sempre avuto un posto importante quello secondo cui la guerra rafforza e migliora le qualità fisiche e morali delle nazioni e le stimola, impedendo che s'infiacchiscano. Dopo la pubblicazione delle teorie di Darwin, si diffuse una versione aggiornata di questa vecchia idea: la guerra è una forma della lotta per l'esistenza e della selezione naturale, motore di progresso nella società come nella natura.

La gerarchia sociale, la divisione fra le classi, la superiorità di una razza sull'altra, affermò l'antropologo tedesco Otto Ammon, sono il prodotto della lotta per l'esistenza e della selezione naturale, che agiscono ovunque ci sia un aggregato di uomini: anche gli esami scolastici sono uno strumento della selezione naturale. Ammon non si poneva il problema dell'alternativa fra selezione individuale e selezione di gruppo: la selezione opera positivamente a tutti i livelli. Quindi le stesse considerazioni valgono per la guerra. Non bisogna esagerare l'importanza dei mali che l'accompagnano, perché i benefici sono molto maggiori.

Nel suo effetto complessivo la guerra è un beneficio per l'umanità: è l'unico mezzo perché una nazione misuri le sue forze con un'altra nazione e la vittoria sia assegnata alla più capace […] La guerra è uno strumento della selezione naturale

non solo nel senso che garantisce la meritata superiorità delle nazioni più forti fisicamente e spiritualmente, ma anche perché opera una selezione positiva fra gl'individui (Ammon 1895: 236-237).

Forte delle sue indagini statistiche sui coscritti del Baden, Ammon negava che la guerra deteriorasse la qualità della popolazione: non ne abbassava la statura, non ne deprimeva la fecondità e, tutto sommato, non incideva sulla mortalità più di tante malattie della vita civile. Il fuoco nemico tende, sì, a falciare i più coraggiosi, ma anche i più stupidi, che non sono capaci di mettersi al riparo. Certo, non minore del numero dei morti in combattimento è il numero dei morti in seguito alle privazioni, alle malattie e alle epidemie che la guerra si porta dietro, ma queste mietono vittime soprattutto - chi può negarlo? - fra i più deboli (*ibid.*: 237-238). Nei cinque anni successivi al conflitto franco-tedesco, confermava un altro autore, in Francia la mortalità, anche quella infantile, era diminuita: segno che la guerra aveva selezionato i più resistenti, eliminando i padri meno vigorosi (K.V. B. 1893). Ma perché la guerra selezioni i migliori, aggiungeva, bisogna che coinvolga l'intera nazione, non pochi professionisti. La coscrizione obbligatoria, era dunque biologicamente utile.

Tuttavia altri autori, pur accettando le premesse di questo ragionamento - in particolare l'identità tra le leggi dell'evoluzione biologica e quelle dell'evoluzione sociale - giunsero a conclusioni opposte. La guerra, affermarono, per quanto sia stata utile nelle prime fasi dell'evoluzione sociale, esercita ormai sulle società civili un'azione contraria e affatto negativa. Infatti non solo causa un ritorno alla barbarie e quindi favorisce la sopravvivenza dei meno adatti alla vita civile, ma elimina i migliori e i più coraggiosi,

vittime dei combattimenti e delle malattie, favorendo la riproduzione degl'individui più scadenti, che si sottraggono al reclutamento. Questa tesi fu sostenuta da autori dalle opinioni sociali e politiche più diverse. Una delle denunce più dure degli effetti negativi della guerra e dell'istituzione militare venne infatti dal francese Georges Vacher de Lapouge, uno dei maggiori campioni del mito ariano e della visione razzista della storia (Vacher de Lapouge 1899):

> Nei popoli moderni, la guerra e il militarismo sono veri e propri flagelli, il cui risultato definitivo è di deprimere la razza […] Non mi riferisco solo alla perdita degli uomini di valore superiore che la fatica o il fuoco nemico annientano, né alle malattie o alle infermità che colpiscono i combattenti a causa della mancanza d'igiene, dell'eccessivo consumo di energie fisiche o delle ferite ricevute, che accorciano la loro vita o la rendono meno utile alla società […] Le conseguenze davvero difficili da valutare sono i contraccolpi materiali, morali ed economici che causano nelle donne, nei bambini, negli anziani e perfino negli adulti non combattenti un abbattimento o un deterioramento considerevole […] Il fatto è che il carico della guerra grava solo sugl'individui dotati di un minimo di qualità fisiche. Nella probabilità di essere eliminati da una morte prematura incorrono solo i più sani, i più adatti. Si aggiunga che i più intelligenti e i più coraggiosi sono quelli che si espongono di più […] Il sistema di reclutamento ovunque vigente privilegia i più difettosi, e questo difetto non si può correggere, perché deriva dalla natura delle cose. I nani, i deformi, i deboli di vista o d'udito, i malati cronici, gl'imbecilli, i malfattori, gl'incapaci sono al riparo dal reclutamento. I sostegni delle famiglie, cioè per lo più i rappresentanti di famiglie di vitalità limitata, salute cagionevole e vita breve, godono quasi dappertutto di qualche privilegio. Tutti gli altri sono esposti ai rischi della guerra e della vita di caserma e colpiti da inabilità al matrimonio nell'età in cui la tentazione di sposarsi è maggiore e la fecondità dei rapporti sessuali meno limitata da quella che gli economisti chiamano "previdenza". Da ciò derivano conseguenze disastrose nei popoli che, come il nostro, sono già troppo inclini a dimenticare il dovere verso la specie […][23] Sarebbe un grosso sbaglio vedere nella guerra una causa favorevole di selezione mediante l'eliminazione dei deboli. Vera per i selvaggi e i barbari, questa opinione non lo è per lo più nelle condizioni sociali in cui gl'individui sono al riparo dall'azione diretta del nemico […] Il militarismo non nuoce solo coll'aumentare le probabilità di distruzione, col diminuire le probabilità di riproduzione dell'*élite* e coll'assicurare invece ai rifiuti (*rebuts*) una posterità maggiore. La vita militare deteriora gl'individui e, se fortifica alcuni soggetti, ne

tara tanti altri. Oltre alle numerose perdite per morte, al tributo riscosso dalla febbre tifoide, dalle congestioni accessionali di petto (*fluxions de poitrine*) e in generale dalle epidemie e dalla fatica, sopravvive un gran numero d'individui resi difettosi […] Infine, nelle stesse caserme e in tempo di pace, sono cause di deterioramento il sovraffaticamento (*surmenage*), il tifo benigno, le malattie veneree […] La vita del soldato produce un altro inconveniente […] Sradica il giovane contadino dalle sue abitudini, gli fa prendere il gusto dell'ozio, della vita in città e dei piaceri facili […] Queste influenze spiacevoli si fanno tanto più sentire quanto più il servizio tende a diventare personale e universale (Vacher de Lapouge 1896: 230, 232, 238-239).

Il conflitto franco-tedesco del 1870-1871 offrì la prima occasione di interrogarsi sugli effetti biologici della guerra moderna[24]. Più tardi, la guerra anglo-boera gettò l'Inghilterra nel panico: i rovesci militari e le statistiche sembravano dimostrare che la razza si era deteriorata. I dati dell'ufficio generale del reclutamento erano angoscianti: metà della popolazione maschile (addirittura tre quarti in alcuni distretti) era inabile al servizio militare; un nuovo "tipo di cittadino" si era diffuso: nervoso, piccolo, deficiente di torace, psicologicamente instabile e socialmente turbolento. L'esatto contrario di una razza imperiale! L'impatto dei mezzi di distruzione di massa dispiegati nella prima guerra mondiale finì di convincere che la guerra moderna non consentiva illusioni, né quanto alla sua funzione positiva né quanto alla sua scomparsa spontanea. La mitragliatrice e le malattie falciavano il fior fiore della gioventù, la futura classe dirigente. In Inghilterra si parlò di una "generazione perduta" (*lost generation*) (Pound 1964). I dati raccolti da Gastón Bodart sulle perdite subite dagli eserciti dell'Austria-Ungheria e della Francia dagli inizi del Seicento alle soglie del nuovo grande conflitto dimostravano che la guerra moderna era una causa di stagnazione demografica e di declino della razza; particolarmente colpita

era la Francia, "la nazione più bellicosa dell'età moderna" (Bodart 1916). Un biologo dell'Università Stanford, in California, Vemon Lymain Kellogg affermò che "l'eccessivo militarismo conduce necessariamente al deterioramento della razza, o comunque dev'essere un fattore determinante di deterioramento della razza" (Kellogg 1916: 199).

Kellogg accettava senza riserve la teoria degli effetti "disgenetici" o "degenerogeni" della guerra elaborata ben prima che scoppiasse il conflitto dal presidente della sua università, il biologo David Starr Jordan. Questi era convinto che "la decadenza di un popolo può avere una causa sola: la decadenza del tipo razziale da cui ricava i suoi stalloni", poiché "la storia di una nazione è determinata dal suo sangue". Quindi, la strage dei migliori e la riproduzione senza ostacoli degli strati inferiori può solo avere conseguenze tragiche (Jordan 1910:98; 1913b: 198; cfr. 1907,1913a). La protesta contro la guerra si nutrì anche di argomenti come questi. Scrisse ad esempio Georg Friedrich Nicolai, professore di fisiologia a Berlino, che fu imprigionato per il suo pacifismo all'inizio della prima Guerra mondiale, ma poi riuscì a rifugiarsi in Danimarca:

> La selezione [esercitata dalla guerra] è oggi diventata negativa, e le regole moderne impediscono alla guerra di avere una qualunque utilità biologica. In particolare, la coscrizione obbligatoria fa sì che proprio i più adatti ne siano danneggiati […] Ciechi, sordomuti, idioti, gobbi, scrofolosi, cretini, impotenti, paralitici, epilettici, nani, aborti, tutti questi rifiuti e scarti del genere umano possono stare tranquilli: nessun proiettile sibilerà contro di loro, e, fin tanto che i giovani, coraggiosi e forti imputridiscono sul campo di battaglia, quelli possono starsene a casa a curarsi le ulcere (Nicolai 1917: 80).

Come si vede, il pacifismo non ha sempre avuto il volto buonista a cui siamo abituati. Di fronte a questi argomenti

qualcuno potrà rimanere perplesso, e certo noi che veniamo dopo l'Olocausto e la pulizia etnica tendiamo ad associare il linguaggio dell'eugenetica con la barbarie nazista. Non dobbiamo però dimenticare che vi fu un'eugenetica filantropica (almeno nelle intenzioni) e pacifista, e che anzi questa corrente fu maggioritaria nel movimento internazionale. Certo, questa corrente non fu affatto immune da pregiudizi di classe e di razza, fu tutt'altro che omogenea, e anzi fu percorsa da tensioni e contraddizioni. Su queste ci soffermeremo nelle pagine che seguono. Per ora sottolineiamo una cosa molto importante: il pacifismo che la caratterizzò condivideva con il bellicismo molti presupposti concettuali, primo fra tutti il biologismo; a questo si devono le contraddizioni che danno alla discussione di cui daremo qualche notizia l'aspetto di un dibattersi in un circolo vizioso.

Gli eugenetisti pacifisti condividevano con gli avversari la credenza in uno stretto determinismo biologico, sul quale fondavano la loro fiducia nella possibilità di dirigere l'evoluzione dell'umanità. Di più: proprio per il suo determinismo l'eugenetica esercitò un'attrazione così forte su pacifisti, umanisti e idealisti. Secondo alcuni, dava una base scientifica alla speranza di eliminare la guerra eliminando i germi dell'aggressività umana. Il dibattito che ne seguì fu complesso e confuso, tanto da apparire come un caotico agitarsi in un vicolo cieco: alcuni partivano da presupposti diversi, o si servivano di argomenti diversi, ma giungevano alle stesse conclusioni; altri giungevano a conclusioni diverse partendo dagli stessi presupposti. Gli effetti disgenetici della guerra furono denunciati da autori che si ispiravano a ideologie politiche e sociali anche

opposte.

Non tutti gli eugenetisti reagirono allo stesso modo di fronte ai dati che cominciavano ad affluire sugli effetti della guerra in corso (Crook 1990). Ad esempio, la condanna unanime della mortalità causata dalle armi da fuoco venne motivata con ragioni molto diverse: alcuni dissero che non produceva una selezione perché colpiva alla cieca; altri che esercitava una selezione negativa perché colpiva i più coraggiosi e le vittime, anche se scelte dal caso, appartenevano a un gruppo già selezionato dagli ufficiali reclutatori. Il dibattito era complicato dal fatto che le teorie dell'eredità a cui si appellavano gl'intervenuti erano tutte incerte: nessuna era unanimemente accettata, e regnava sovrana la confusione fra caratteri biologici e caratteri acquisiti culturalmente o accentuati dall'ambiente. Sul dibattito non poteva non ripercuotersi la controversia, di cui abbiamo già detto, sull'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Ancora nel 1918 un articolo sul "New York Medicai Journal" deplorava la diffusione del pregiudizio "lamarckiano" secondo cui la prole dei soldati mutilati non poteva che essere difettosa (Crook 1994: 261). Se, come avvenne, sia alcuni mendeliani sia alcuni lamarckiani concordavano sugli effetti benefici dell'addestramento militare, è evidente che potevano farlo solo per ragioni opposte. Come notava il matematico ed eugenetista inglese Ronald Fischer, anche lui convinto degli effetti disgenetici della guerra, c'era chi (come Kellogg a giudizio di Fischer) confondeva le conseguenze della guerra con quelle dell'addestramento militare: questo poteva produrre buoni risultati indipendentemente dalla loro utilità immediata per la guerra. Anzi, "non è improbabile che, grazie a fattori

come la selezione sessuale, una vigorosa tradizione militare rappresenti il mezzo migliore per recuperare dopo le conseguenze della guerra sulla razza" (Fisher 1916: 264; cfr. Searle 1976: 36-38).

Nella questione dell'addestramento militare c'era del resto un altro aspetto, di ordine completamente diverso: condizioni di vita, disciplina ed esercizio fisico uguali per tutti - ci si chiedeva - non rischiavano di essere pericolose? Alcuni temevano che così si danneggiassero giovani i cui sistemi vascolare e muscolare non erano ancora completamente sviluppati (Sergi 1917; Lindsay 1918). Lo scozzese Ronald Campbell Macfie, forte della sua esperienza di medico reclutatore, affermò che la maggior parte dei riformati non era respinta per difetti ereditari, ma per difetti acquisiti, come piedi piatti e vene varicose, dovuti all'essere rimasti troppo a lungo in piedi, o malattie di cuore dovute a febbri reumatiche: tutto sommato, il "valore razziale" degli arruolati non era di molto superiore a quello dei riformati (Macfie 1917: 134).

Quanto a quelli che erano stati selezionati in vista dell'arruolamento, bisognava incoraggiarli alla riproduzione come i migliori rappresentanti della razza o scoraggiarli per paura che in caso di guerra la nazione si riempisse di orfani a carico delle madri? E se bisognava incoraggiarli, era perché propagassero le loro buone qualità prima di morire o per evitare nascite illegittime (unanimemente considerate di qualità inferiore: e questo la dice lunga sulla mescolanza di argomenti biologici, sociali e morali) e per limitare la diffusione delle malattie veneree? Per incoraggiare il matrimonio dei soldati, l'arcivescovo di Canterbury auspicò una riduzione delle tasse sulla licenza di matrimonio

(Chambers 1915: 286).

Fatti e valori

Poiché le idee e le teorie non cascano mai dal cielo, nell'esaminare questi dibattiti non bisogna trascurare aspetti contestuali contingenti che influenzarono la discussione. Per esempio, si deve tenere a mente che le risposte a domande come quelle che abbiamo appena fatto variavano secondo che si pensasse a un esercito di volontari o alla coscrizione obbligatoria. Nel primo caso, il materiale offerto alla selezione (o controselezione) bellica poteva essere considerato non solo poco rappresentativo, perché limitato, della qualità generale della popolazione, ma magari anche di qualità inferiore alla media, comprendendo un gran numero di disoccupati sottoalimentati, se non di buoni a nulla e di poco di buono. Ma poteva anche essere considerato come di qualità superiore, perché composto da giovani patriottici vigorosi ed entusiasti. Nel caso della coscrizione obbligatoria, la qualità delle reclute rispecchiava la media della popolazione nazionale, ma aumentava e metteva a rischio la percentuale di soldati provenienti dalle classi medie e professionali, unanimemente ritenute superiori. Anche su queste opinioni la guerra confuse le idee. Com'era prevedibile, i volontari della prima ora vennero considerati, da entrambi i campi, i migliori esponenti della nazione (o razza); e furono quelli che pagarono il tributo più alto. La coscrizione, da parte sua, aveva il vantaggio di distribuire le perdite fra tutti i settori della popolazione maschile, e dunque - fu fatto notare - di ridurre gli effetti disgenetici della carneficina: "Il sano principio della coscrizione -

scrisse il demografo americano Raymond Pearl - fa sì che la curva di distribuzione delle qualità del plasma germinale nella popolazione resti essenzialmente la stessa dopo che se ne siano sottratti i combattenti" (Pearl 1924). Qualcuno osservò che l'interesse della razza esigeva che si esponessero i rappresentanti peggiori al fuoco nemico mandandoli in prima linea o nelle missioni più rischiose. Un medico militare italiano. Placido Consiglio (*sic*), che asseriva di avere studiato le nevrosi e le psicosi durante la campagna di Libia, propose la costituzione di unità di "abnormi", cioè di individui "incompleti o deficienti" e incapaci "di attività metodica e di disciplina", da impiegare nelle postazioni più pericolose: "una fatale selezione benefica" avrebbe impedito non solo il "contagio" nelle zone di operazione, ma anche i rischi di procreazione" (Consiglio 1915-1916, 1923)[25]. Non certo la migliore delle proposte dal punto di vista militare. Negli Stati Uniti, dove il servizio era volontario, alcuni auspicarono che i soldati fossero scelti fra i rappresentanti di tutti i gruppi razziali, per evitare che le perdite colpissero esclusivamente le etnie considerate superiori (Crook 1994: 262, nota 93).

Non minori sembravano essere le conseguenze negative per la popolazione non combattente: l'indebolimento fisico delle madri, la cattiva qualità del cibo e la mancanza di cure causavano arresto dello sviluppo dei bambini; le difficoltà del tempo di guerra strangolavano le professioni liberali e creative, oltre a distruggerne fisicamente i membri; le classi più econome e responsabili, le più dotate intellettualmente, reagivano alle ristrettezze limitando la procreazione; si profilava insomma la tanto paventata "sopravvivenza dei meno adatti". La guerra rafforzava dunque timori ispirati da

sentimenti più o meno nobili. Infatti, non solo i democratici e i pacifisti condannavano la grande carneficina. Si può essere al tempo stesso pacifisti e reazionari: i conservatori avevano paura che la guerra scatenasse la rivoluzione. La preoccupazione per la qualità della nazione assumeva non di rado toni razzisti: si temeva che il conflitto nuocesse alle razze superiori. Alcuni eugenetisti condannavano la guerra perché, attraverso la distruzione casuale, contrastava quella selezione razionale e controllata dalle classi dirigenti che sola poteva assicurare il miglioramento della razza. La guerra poteva scomparire dalla faccia della terra, sostenevano alcuni, solo isolando e cancellando le basi ereditarie dell'aggressività, ma questo poteva ottenersi solo con incroci selettivi e politiche eugenetiche che favorissero la riproduzione degli individui più socievoli, altruisti, patriottici. Alcuni si spinsero fino a sostenere che lo scopo della pace universale giustificava lo sradicamento violento degli istinti pericolosi attraverso l'eliminazione dei violenti, allo stesso modo che, in tempo di pace, l'ideale del benessere sociale giustificava la soppressione degli epilettici, degl'idioti e degli alcolizzati (McKim 1900, cit. in Crook 1994: 85-86). Il caso degli Stati Uniti è particolarmente interessante: alla guerra si opposero anche razzisti lungimiranti, che preferivano l'isolazionismo per paura del meticciato che avrebbe inevitabilmente accompagnato un'espansione imperialista. Gli stessi scritti dei pacifisti Jordan e Kellogg presentano una mescolanza sconcertante di liberalismo economico, progressismo politico, pacifismo e razzismo: essi credevano nell'esistenza di razze superiori e razze inferiori, razze pericolose per la civiltà e razze che invece incarnavano l'ideale dell'umanità razionale e capace

di dirigere la propria evoluzione (Crook 1994: 118, 121, 125).

Il pacifismo eugenetico era dunque tutt'altro che omogeneo, attraversato com'era da tensioni e contraddizioni. Tutte le posizioni erano minate da una confusione radicale tra fatti e valori. Nella mancanza di una teoria dell'eredità universalmente accettata, molti pretesi fatti erano solo incognite non riconosciute come tali. Era questo un punto sottolineato con forza dall'eugenetista inglese A.G. Thacker. In uno degli interventi più equilibrati dell'intero dibattito sugli effetti biologici della guerra, egli affermava che gli argomenti dei pacifisti non avevano basi più solide di quelli degli avversari, e "non c'è nulla di più pericoloso di un argomento debole in favore di una buona causa". Il fatto è, scriveva, che "non ci sono leggi dell'eredità universalmente accettate, e questo fa sì che molte discussioni sull'eugenetica siano totalmente improduttive"; allo stato attuale, era impossibile arrivare a conclusioni accettabili. Quanto alle pretese conseguenze disgenetiche della guerra, "fin tanto che non conosciamo esattamente la quantità e la qualità di coloro che tornano a casa, non possiamo decidere se il processo sia nell'insieme una selezione rovesciata o no". La conclusione prudente di Thacker era una critica implicita del modo stesso in cui il problema era stato impostato dai contendenti: "Il fattore più potente [della distribuzione delle variazioni nella popolazione] è probabilmente la tendenza a ritornare alla media della razza, e questo può spiegare come mai le nazioni siano potute passare attraverso la pace e la guerra senza molti cambiamenti" (Thacker 1915: 74, 76, 78, 80).

Non bisogna dunque stupirsi se tutti gli argomenti usati

nel dibattito potevano essere ritorti contro quelli che li proponevano. Un esempio. La guerra elimina i coraggiosi, si dice. Si può però obiettare che non è cosa grave: a che serve il coraggio fisico nella civiltà industriale? L'antropologo inglese Arthur Keith usava un argomento simile per sostenere che la guerra, pur eliminando i coraggiosi, assicurava la vittoria alle razze migliori (Keith 1915; cfr. Stepan 1987). Se si ammetteva che la guerra eliminava i più coraggiosi, non si doveva concludere che era perciò stesso un agente "non cacogenetico" ma eugenetico, visto che, agendo come "una sanguisuga o una purga", sbarazzava la popolazione degli elementi più bellicosi, asociali e aggressivi? (Hugins 1914: 307)[26]. Lo zoologo inglese Peter Chalmers Mitchell, critico dell'interpretazione bellicista del darwinismo, osservava che, spingendo il ragionamento alle conseguenze estreme, si poteva concludere che la Germania era stata spinta alla guerra proprio dai quarant'anni di pace di cui aveva goduto fino al 1914, e che le avevano negato l'occasione di purgarsi dei suoi abitanti più litigiosi (Chalmers Mitchell 1915: 78). Lo stesso autore sottolineava un'altra ambiguità di molti pacifisti: questi affermavano, da una parte, che l'umanità era ormai sottoposta ad un'evoluzione sociale, non più biologica, ma dall'altra non esitavano a servirsi di argomenti tipici del determinismo biologico quando volevano dimostrare che la guerra causava una selezione fisica negativa (ibid.: 72-80). Ma nel 1896 lo stesso Chalmers Mitchell aveva sostenuto un'interpretazione nettamente "zoologica" della rivalità anglotedesca, in un articolo dal titolo e dal contenuto inequivocabili: *A Biological View of our Foreign Policy* (Chalmers Mitchell 1896) …

Era innegabile, notavano alcuni, che molti soldati godevano sotto le armi di un'alimentazione e di condizioni sanitarie migliori che a casa loro in tempo di pace. Questo aspetto positivo era certo compensato da un aumento delle nevrosi e di molte altre malattie, ma l'alcolismo, l'inquinamento e tutti i mali che caratterizzano la vita nelle grandi città industriali erano forse meno pericolosi per la qualità della popolazione? "La guerra è eugenetica nella misura in cui sottrae gli uomini alle industrie disgenetiche della pace" (Macfie 1917: 135). Causa perdite enormi, ma anche una diminuzione dei suicidi, dei decessi causati dall'alcol e dalla follia, poiché la psiche è più intensamente impegnata in attività che richiedono un notevole sforzo fisico e morale: insomma, non c'è il tempo, o la forza, di suicidarsi. Gli effetti disgenetici della guerra moderna erano quindi compensati da una più ampia organizzazione e da un migliore funzionamento della società nel suo insieme. Di nuovo la guerra come test dell'efficienza nazionale.

In molti casi la guerra comportò addirittura un miglioramento delle condizioni di vita di coloro che erano rimasti a casa. Smentendo i timori di certi eugenetisti, il tasso di crescita demografica calò anche nelle "classi inferiori". A questo, in alcuni paesi, si accompagnò un aumento dei salari e, nonostante, i razionamenti, un miglioramento della dieta. In Inghilterra migliorarono le condizioni di vita delle donne e di larghi strati della popolazione, di cui lo Stato non si era mai preso cura (Winter 1986: 186-187; 213-245). L'effetto negativo delle perdite al fronte, affermarono alcuni eugenetisti, era compensato da una positiva intensificazione della selezione sessuale: se la morte dei mariti privava decine di migliaia di

dorme della possibilità di procreare, in compenso i reduci avevano un campo più vasto in cui scegliere le più belle e sane, cosa che non poteva non avere effetti benefici sulla prole[27]. Anche per questo Chalmers Mitchell (1915: 78) aveva una spiegazione biopsicosociologica: gli eroi di ritorno dalla guerra suscitavano l'ammirazione delle dorme, e questo consentiva una "intensa azione selettiva". Questa spiegazione fu presa sul serio da Fisher in uno dei testi fondativi della genetica delle popolazioni, *The Genetical Theory of Natural Selection* (1930): la selezione, concludeva questi, poneva rimedio ai guasti della guerra, e i prodi che avevano servito la patria al fronte "potevano continuare a servirla ancor più nella pace, sposandosi e lasciando una discendenza più numerosa" (Fisher 1930: 206). Si poteva deplorare, scrisse l'eugenetista americano Roswell Johnson, che un eccesso di dorme facesse aumentare la concorrenza matrimoniale fra queste, ma non si poteva negare che in compenso diminuiva la concorrenza fra i maschi (Johnson 1915: 546-548). Sulla selezione sessuale facevano affidamento molti, anche quelli che non attribuivano alla guerra alcuna importante azione eugenetica o disgenetica. La diminuzione dei maschi voleva dire una più severa selezione delle candidate alla maternità. Nelle parole di un autore già citato: "Le pallottole non selezionano gli uomini, ma le dorme. La guerra uccide gli uomini alla cieca e senza discriminare: la vera selezione razziale è la selezione delle dorme fatta dagli occhi e dai cuori degli uomini che sopravvivono alla guerra" (Macfie 1917: 136).

Il dibattito sulle conseguenze biologiche della guerra si chiuse, com'era prevedibile, senza né vincitori né vinti. Fu pieno di ambiguità e contraddizioni. Queste sono anticipate

nel modo più efficace in un frammento di Nietzsche:

> Nessuno pretende più rigorosamente di me che tutti siano soldati. Non v'è frattanto assolutamente altro mezzo per educare un popolo intero alle virtù dell'obbedienza e del comando, al ritmo nell'atteggiamento e nei gesti, al modo lieto e gagliardo, alla libertà di spirito: è assolutamente il *primo* elemento razionale dell'educazione che tutti siano soldati, e non vi è neppure altro mezzo per diffondere, al di là di ogni differenza di rango, spirito, compito, una reciproca, virile benevolenza in tutto un popolo… Che poi, però, si metta davanti alla bocca dei cannoni il fior fiore della forza, della giovinezza e della potenza, è *follia*![28]

Il problema stava, come si suol dire in questi casi, a monte, nei presupposti comuni a pacifisti e militaristi: la paura della degenerazione, la mescolanza di giudizi di valore e giudizi di fatto, la naturalizzazione di caratteri e comportamenti culturali, l'applicazione del determinismo biologico all'esame dei fatti sociali. Questi presupposti formavano una sorta di "senso comune" (Pick 1999: 122) all'interno del quale gli argomenti circolavano liberamente senza rispettare le contrapposizioni politiche. Di fronte a questo quadro, lo storico prova un senso di circolo vizioso, di un dibattito che è piuttosto un dibattersi fra le pastoie di un'ideologia dominante. Ma forse non vi è nulla di straordinario in tutto ciò: quando si ha bisogno di argomenti per sostenere le proprie opinioni o per difendere i propri interessi si finisce sempre col trovarne, anche a costo di prenderli in prestito dagli avversari.

6
Darwinismo, imperialismo, militarismo

Possiamo ora dare una risposta alla domanda che ci siamo posti all'inizio del capitolo 3: che cosa cambiò l'avvento del darwinismo negli argomenti tradizionali sulla guerra? Poco o nulla. Con la diffusione delle idee di Darwin avvenne l'inverso di quello che era avvenuto fino ad allora: mentre prima si proiettava sulla natura un'immagine sostanzialmente antropomorfica della distruzione e della guerra, ora si interpretava la guerra come l'aspetto particolare che assume fra gli uomini l'universale lotta per l'esistenza. Questa operazione presuppone una semplificazione del concetto darwiniano di lotta per l'esistenza. Come abbiamo visto, il concetto era usato da Darwin "in senso ampio e metaforico", per indicare non solo l'effettiva aggressione, ma soprattutto una concorrenza riproduttiva: ciò che conta dal punto di vista dell'equilibrio ecologico e dell'evoluzione non è l'eliminazione fisica dell'avversario, ma il contribuire alla generazione successiva più di lui. Nei discorsi sui rapporti fra la guerra e la lotta per l'esistenza l'aspetto metaforico dell'espressione darwiniana viene relegato in secondo piano o scompare del tutto. Il concetto darwiniano perde la sua complessità e la sua polisemia. È possibile considerare la guerra una manifestazione della lotta per 1'esistenza perché quest'ultima è intesa quasi esclusivamente in senso letterale, e la natura viene presentata, nelle parole di Huxley, come "uno spettacolo di gladiatori" (Huxley 1995: 59).

Questo è un esempio di quanto forme di pensiero predarwiniane condizionassero il modo in cui venne interpretata la teoria darwiniana.

Il "darwinismo alla tedesca"

Appena scoppiò la prima guerra mondiale, alle operazioni militari si accompagnò un conflitto a colpi di libri, articoli e *pamphlet*. Tra le accuse rivolte ai tedeschi, soprattutto da parte francese, vi fu quella di essersi serviti di un'interpretazione strumentale del darwinismo per sostenere il diritto del più forte e giustificare l'aggressione militare. "Il postulato del ragionamento dei tedeschi - scrisse nel 1916 il filosofo Emile Boutroux presentando la traduzione francese di *Evolution and the War* (1915) del biologo inglese Chalmers Mitchell - è l'assimilazione pura e semplice del mondo umano al mondo animale". Il "darwinismo militaristico", si disse, era diventato in Germania una vera e propria ideologia di Stato (Sageret 1917: 60). La causa principale della guerra, affermò l'economista socialista Napoleone Colajanni, era l'"alterazione degenerativa" che i tedeschi avevano fatto subire alle idee di Darwin, ovvero, in altre parole, "le applicazioni sociali del darwinismo alla tedesca" (Colajanni 1916: 80-81). Qualcuno tentò di spiegare questa alterazione degenerativa come l'ennesimo esito di una sorta di malattia congenita dei tedeschi. In un discorso tenuto come presidente dell'American Historical Association, lo storico William Roscoe Thayer dichiarò:

> Non credo che l'orribile guerra in cui i tedeschi hanno fatto piombare l'Europa

nell'agosto del 1914 e che ha poi coinvolto tutti i paesi e tutti i popoli sarebbe mai stata combattuta, o quanto meno che avrebbe raggiunto le gigantesche dimensioni attuali, se i tedeschi non fossero impazziti per la teoria della sopravvivenza del più adatto. I tedeschi sono i più incredibili dottrinari mai visti al mondo, e sono anche i più grandi pedanti. Qualunque argomento attragga la loro attenzione li ossessiona, e essere ossessionati vuol dire perdere il contatto con il senso delle proporzioni. Quindi l'espressione "sopravvivenza del più adatto" li ha ossessionati. Studiando solo il mondo animale, hanno concluso che l'adattamento era conquistato solo con la forza bruta e dipendeva solo da questa. La specie che possedeva la maggiore quantità di forza era dunque la più adatta (Thayer 1918: 191).

Libri come *Headquarters Nights* (1917) del già menzionato biologo americano Kellogg, diario del servizio prestato come attendente di campo in *un* ospedale sul fronte francese, gettarono nella polemica il peso della testimonianza diretta. Gli ufficiali tedeschi prigionieri con cui Kellogg aveva avuto modo di parlare sembravano tutti in preda ad un'ubriacatura darwiniana, sicuri com'erano non solo di essere dalla parte della ragione, ma di avere dalla loro anche le leggi della natura: che fosse vinta o persa, la guerra doveva essere combattuta, perché la guerra era il modo in cui si risolvono i contrasti decisivi fra le nazioni. I tedeschi, insomma, avevano "germanizzato" l'evoluzione (Kellogg 1918b). Queste accuse erano destinate a lasciare il segno. Dopo la guerra, l'associazione darwinismo-germanesimo aggressivo (e nietzscheanesimo) ebbe notevoli conseguenze negative sulle fortune della stessa teoria darwiniana, soprattutto in Francia e negli Stati Uniti. L'esperienza della guerra proiettava un'ombra pesante sulle teorie di Darwin. Per fare un solo esempio, basterà ricordare che William Jennings Bryan, il fondamentalista che nel 1926 sostenne l'accusa nel famoso "processo della scimmia" contro un giovane insegnante che aveva trattato

dell'evoluzione violando le leggi dello Stato del Tennessee, era animato nella sua crociata antidarwiniana non solo da zelo religioso, ma dal desiderio di combattere in nome dei valori umani e democratici una dottrina che ai suoi occhi era indissociabile dal messaggio autoritario e violento che ne avevano tratto i militaristi tedeschi. Ai suoi occhi, la critica biblica, Nietzsche e Darwin facevano tutt'uno. "La stessa scienza - scrisse - che ha fabbricato i gas venefici per asfissiare i soldati va predicando che l'uomo discende dai bruti e vuole escludere il miracoloso e il soprannaturale dalla Bibbia" (Numbers 1992:41). Sostituendo la legge della giungla all'insegnamento di Cristo, il darwinismo minava sia il cristianesimo sia la democrazia[29].

"Il neodarwinismo in politica ha prodotto una catastrofe europea di magnitudine così spaventosa e di ampiezza così imprevedibile - scrisse il commediografo irlandese George Bernard Shaw nel 1920 - che tuttora non è dato sapere se la nostra civiltà possa sopravviverle" (Shaw 1977: 9). Shaw era un vitalista lamarckiano (a modo suo) e detestava il darwinismo: figuriamoci il neodarwinismo, cioè la teoria dell'"onnipotenza della selezione naturale" elaborata dagli anni 1880 da August Weismann, guarda caso un tedesco…

Ma vediamo dunque alcuni esempi di "darwinismo alla tedesca".

Il primo riguarda *Darwinismus angewandt auf Völker und Staaten* (Il darwinismo applicato ai popoli e agli Stati, 1910) del geografo e naturalista Alfred Kirchhoff[30]. La guerra, scriveva Kirchhoff, non è un male inevitabile, ma un bene, anche se accompagnato da lutti e distruzioni. Anche la più distruttiva può essere una benedizione: è come un violento temporale che spazza via l'afa e lascia i campi più

verdeggianti di prima. Ben lo sanno i tedeschi: l'occupazione napoleonica stimolò la reazione della Germania, che chiamò a raccolta tutte le energie, ritrovò se stessa e si temprò nella "prova del fuoco" della guerra di liberazione. "Le guerre sono sempre, come minimo, un cimento dell'intera efficienza fisica e spirituale di un popolo" (Kirchhoff 1910: 83). L'esito di una battaglia può dipendere, oltre che dall'abilità del generale e dal valore delle truppe, da fattori casuali, ma un'intera guerra non può essere decisa solo dall'arte militare e dal caso: sulla bilancia sono gettate tutte le capacità di un popolo, e soprattutto la sua "purezza etica" (*sittliche Reinheit*), senza la quale tutte le altre qualità sono inutili. L'impero romano crollò perché indebolito dalla decadenza morale[31]. Né si può obiettare che, alla luce del darwinismo, la vita di ogni giorno è una lotta per l'esistenza e quindi non è necessario il grande sconvolgimento della guerra perché si eserciti la selezione dei migliori: la concorrenza della vita quotidiana, pur indiscutibile e importantissima, riguarda solo gl'individui, mentre l'idoneità (*Tüchtigkeit*) di un popolo nella sua interezza può essere messa alla prova solo nella guerra, quando tutto il suo valore viene sollecitato al massimo: "la più fatale forma di lotta per l'esistenza è la guerra" (*ibid.*: 84). Del resto, la stessa, incessante concorrenza economica tra i popoli spinge, per "necessità naturale" a guerre che prima o poi devono scoppiare: e, quando si giunge alla "resa dei conti col destino", non vince il più forte fisicamente, ma il migliore in tutti i sensi (*ibid.*: 87). Sono meritori gli sforzi di chi si adopra per la pace e per l'arbitrato internazionale, ma auspicare la pace perpetua è cosa senza senso.

Sotto il sole splendente della pace perpetua un popolo sprofonderebbe come in

un pantano; non solo andrebbe perduta la possibilità di temprare la forza virile nel maneggio delle armi, ma soprattutto svanirebbe la forza di volontà etica dell'uomo e della donna, quando il destino non brandisse più la sferza rabbiosa della sconfitta (*ibid*.: 84).

E nemmeno ha senso sognare un'umanità nazione: se non ci fossero una molteplicità di popoli e gli attriti che ne derivano verrebbe meno la garanzia del progresso. Ma fortunatamente questi fattori non spariranno: l'espansione mondiale della civiltà europea, pur cancellando le culture inferiori, non livellerà le differenze fra i popoli, poiché queste non sono prodotti contingenti modificabili dall'uomo, ma effetti della "selezione tellurica", cioè dell'adattamento, pena la morte, ai diversi ambienti fisici. Per realizzare la fratellanza universale bisognerebbe prima rendere uniforme la faccia della terra. La tendenza storica in atto, invece, porterà ad ampiezza universale la concorrenza. In futuro come in passato varrà la massima, schilleriana e hegeliana, secondo cui "la storia universale è il tribunale universale" (*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) (*ibid*.: 89). Insomma, Kirchhoff ci presenta una versione darwineggiante del motivo della "sferza della natura" e della guerra come cimento etico.

Argomenti come questi ebbero una diffusione larghissima e tornarono utili anche in questioni di politica interna, ad esempio nella polemica contro il socialismo. Li ritroviamo, ad esempio, nella confutazione che Heinrich Ernst Ziegler, professore di zoologia all'Università di Friburgo, scrisse dell'opera più popolare della socialdemocrazia tedesca. *Die Frau und der Sozialismus* (La donna e il socialismo, 1879) di August Bebel, e che può essere considerata, senza molta esagerazione, una sorta di risposta ufficiale

dell'*establishment* guglielmino, in nome della scienza e del darwinismo, alle tesi dei socialisti. Gli argomenti di Ziegler non presentano nessun aspetto originale rispetto a tante altre pubblicazioni antisocialiste e spesso si riducono ad una serie di citazioni da Darwin ancora più lunghe di quelle che hanno tediato il lettore del presente volume. Anche Ziegler sostiene che la guerra fa per i popoli quello che la lotta individuale per l'esistenza fa per i singoli: li migliora coll'esigere il massimo "sforzo" fisico, psichico e morale.

> Come la lotta per l'esistenza fra gl'individui costringe il singolo allo sforzo delle sue energie fisiche e psichiche (*geistigen*), così nella lotta per l'esistenza fra i popoli ogni stirpe (*Stamm*), ogni popolo, ogni Stato è costretto a darsi da fare per conservare la propria forza morale, ad impedire la degenerazione dei costumi, a contrastare l'effeminatezza, ad assicurare la pace all'interno, a darsi pensiero del patriottismo e del sentimento dell'utilità generale, insomma a reagire in ogni campo alla degradazione (*Versumpfung*) e alla corruzione e a favorire il progresso (Ziegler 1893: 165-166).

L'uso del termine "sforzo" (*Anstrengung*), carico di risonanze lamarckiane[32], è sintomatico: la guerra è vista come un aspetto della lotta per l'esistenza perché la lotta è concepita, fuor di metafora, come una vera e propria guerra; le due possono sfumare l'una nell'altra perché sono entrambe proiezioni di quella visione strenua della vita e di quella morale della sofferenza, del sacrificio e dell'energia virile che affondano le radici in un'immagine della natura umana ben anteriore al darwinismo. Non a caso, tra i fattori di debolezza in guerra di una nazione, Ziegler mette il lusso eccessivo, l'effeminatezza, la dissolutezza e "la soddisfazione contro natura dell'impulso sessuale" (*ibid.*: 164). Il darwinismo, agli occhi suoi come di tanti altri, non è solo una teoria dell'origine delle specie, ma una dottrina del

miglioramento fisico e morale di ogni essere vivente, una spiegazione (e celebrazione) delle tecniche usate dalla natura per produrre uomini sempre più belli, sani, fecondi, intelligenti, efficienti, disciplinati, patriottici. L'unica differenza tra questa concezione e il delirio nazista sta nella sostituzione di una selezione guidata dall'uomo, di un'eugenetica tecnocratica e accelerata a quella spontanea e lenta della natura.

Sulla funzione insostituibile della guerra concordava anche il sociologo olandese Sebald Rudolf Steinmetz, autore di una *Philosophie des Krieges* (Filosofia della guerra, 1907)[33] che si apriva con queste parole: "Ogni guerra è una necessità, al pari di ogni altro fenomeno, così com'è necessario tutto ciò che accade. Dato il mondo intero così com'era, ogni singola guerra era inevitabile" (Steinmetz 1907: 1). Ancora una volta: la guerra non è un male necessario, ma un bene effettivo. Steinmetz accumula pagine su pagine per dimostrare che i danni dalle guerre sono di gran lunga minori di quelli prodotti da cause "pacifiche" come l'alcolismo, la criminalità, la concorrenza economica (*ibid.*: 217). Certo, concede, oggi più che in passato la guerra ha anche effetti controselettivi (*ibid.*: 278-279); ma oggi come in passato favorisce lo sviluppo intellettuale e morale (*ibid.*: 21-22, 43, 151) più della lotta contro le bestie feroci e contro la natura (*ibid.*: 25, 30-31): quando il progresso tecnico ci mette in mano un fucile, non c'è forse più gusto e merito a lottare con un essere di pari intelligenza e armato della stessa arma che non con una stupida tigre? Le doti di uomini in grado di arginare le inondazioni del mare e di domare gl'incendi saranno sollecitate adeguatamente solo da antagonisti capaci di fare altrettanto.

Dunque non si tratta solo di trovare "motivi di compensazione" nei pretesi mali apparenti della guerra (*ibid.*: 160-162), ma di sottolinearne i benefici, anzi quelli che Steinmetz non esita a chiamare i "piaceri", le "gioie" e le "delizie": la vittoria nella concorrenza che pervade tutta la vita, non solo quella economica, non è forse "una delle gioie più vive dell'esistenza"? "Come fa bene essere più belli, istruiti, ricchi, sani, forti, amati degli altri! Ma mai questo godimento può essere più inteso che in guerra, nella lotta per la vita, e per più che la vita, per la vittoria". In questi momenti, come nelle "furiose passioni dell'amor giovanile", si vive "più intensamente di un animale" (*ibidem*). In Steinmetz come in una schiera di altri autori, la glorificazione di questo godimento istintuale nella massima sollecitazione delle facoltà va di pari passo con la celebrazione del valore assoluto del sacrificio, della necessità vitale del dolore, dello sforzo, del rischio: l'ottimismo dei trionfi pagati col sangue si sposa col pessimismo della visione tragica della vita (*Tragik des Lebens*) (*ibid.*: 221, 339). I popoli, come gl'individui, hanno bisogno, per la loro educazione, di "sofferenza e pericolo" (*Leid und Gefahr*). Insomma, "se la guerra non ci fosse, bisognerebbe inventarla" (*ibid.*: 189-190).

E su tutto, il culto dello Stato. Si può comprendere la natura e la funzione della guerra solo se si comprendono la natura e la funzione dello Stato; condanna la guerra chi non ha il senso dello Stato. La grandezza dello Stato si consegue solo con la coercizione dei cittadini, col rispetto della tradizione e con l'opposizione ad altri Stati. Senza guerra, niente Stato (*ibid.*: 190). Come lo Stato è la più alta forma di vita collettiva (*ibid.*: 193), così la guerra è la forma essenziale

di applicazione della forza collettiva (*ibid*.: 200), l'unica arma collettiva (*ibid*.: 203-204), l'unica forma efficace di concorrenza fra Stati (*ibid*.: 207); i suoi responsi sono il risultato necessario dell'evoluzione dei popoli (*ibid*.: 234-235), le sue sentenze inappellabili e giuste. Ancora una volta ci viene ricordato che la guerra è il "tribunale universale" (*Weltgericht*) (*ibid*.: 222).

È questa una visione hegeliana nemmeno tanto colorata di sociologia positivista. Steinmetz non solo non cita né Darwin né Spencer (e nemmeno autori come Gumplowicz, che sostengono tesi simili sulla guerra come relazione necessaria fra gli Stati), ma afferma chiaramente che la guerra svolge piuttosto una "funzione giudiziale (*gerichtliche*)" che una vera e propria selezione: anzi, l'analogia col processo biologico può creare più confusione che altro. La concezione di Steinmetz presenta dunque solo analogie superficiali con le idee di Darwin.

Non c'era bisogno di Darwin per compiere il passo ulteriore e affermare la necessità della "lotta per il diritto dei più forti", come suona il titolo di un libro. *Der Kampf ums Recht der Stärkeren und seine Entwickelung* (1894), del rettore dell'università di Tokio, Hiroyuki Kato, imbevuto di cultura tedesca. Né per parlare il linguaggio con cui il 27 luglio 1900 il Kaiser Guglielmo II dava il viatico alle truppe tedesche in partenza dal porto di Bremerhaven per la Cina, dove avrebbero domato, insieme con forze di altri paesi (anche italiane), la rivolta dei Boxer.

Conservate l'efficienza prussiana del tempo antico, dimostratevi cristiani sopportando le sofferenze, e possano l'onore e la gloria accompagnare le vostre bandiere e le vostre armi, e dare al mondo un esempio di disciplina e di virtù virile. Sapete di essere destinati a combattere un nemico astuto, coraggioso, ben

armato [*sic*] e crudele. Quando l'affronterete, ricordate: nessuna misericordia, niente prigionieri. Come gli Unni sotto il comando del re Attila mille anni fa si fecero un nome che nella tradizione e nei racconti popolari ancora addita la loro potenza ferale, così voi dovete imporre il nome della Germania in Cina per mille anni a venire, cosicché nessun cinese ardisca mai più di guardare di traverso un tedesco. Mantenete la disciplina virile, e possa la benedizione di Dio essere con voi, ognuno di vol. Aprite la strada alla civiltà ora e per sempre. Adesso potete andare. Addio, compagni! (cit. in Glaser 1978: 68).

Se naturalisti, sociologi, filosofi e sovrani si esprimevano in questi termini, come meravigliarsi che lo facessero i militari? L'opera che più contribuì a diffondere nel mondo l'immagine del darwinismo alla tedesca fu *Deutschland und der nächste Krieg* (La Germania e la prossima guerra), pubblicata nel 1912 da un generale di cavalleria in pensione, Friedrich von Bernhardi, e tradotta in molte lingue. Anche lui si sentiva quasi obbligato a dare una veste darwiniana a idee che non aveva certo derivato da Darwin.

Una volta, lamentava von Bernhardi, i tedeschi passavano per il popolo più bellicoso e potente in guerra. "Grazie alla forza delle armi e alla sublimità del pensiero si erano imposti nel mondo come il popolo signore (*Herrenvolk*)" (1913: 2). Ma ora il pacifismo e il loro "buon carattere, che rifugge dagli eccessi" hanno cambiato le cose. "I tedeschi sono per natura un popolo di commercianti (*Handels-Volk*), come nessun altro in Europa" (*ibid*.: 3)[34] e s'illudono che anche gli altri vogliano il libero commercio pacifico. Ma sbagliano: la patria è "minacciata da ogni parte" (*ibid*.: 6). Nonostante l'invocazione della pace, il cozzare delle armi ha continuato indisturbato a farsi sentire ovunque, e la guerra "ha sempre esercitato la sua potenza distruttiva, ma anche creatrice e purificatrice" (*ibid*.: 9). Il desiderio di pace ha reso "anemici" la maggior parte dei popoli civili, e questo è

"segno di scoramento e debolezza della volontà politica, come è ripetutamente avvenuto nelle epoche di epigoni. 'Sono sempre state - insegna Treitschke - le epoche stanche, senz'animo ed esauste a baloccarsi col sogno della pace perpetua'" (*ibid.*: 11). Certo, la guerra causa sofferenze, e le guerre per futili motivi vanno evitate. Ma voler abolire definitivamente la guerra è tutt'altro.

Questa aspirazione è in diretta contraddizione con la grande legge universale che regge la vita universale. La guerra è infatti innanzi tutto una *necessità biologica*, un regolatore nella vita dell'umanità di cui non è possibile fare a meno, perché senza la guerra si produrrebbe uno sviluppo malsano che precluderebbe ogni miglioramento del genere umano e quindi ogni vero progresso della civiltà. "Il guerreggiare di tutte le cose è il padre". Questo concetto si era rivelato ben prima di Darwin ai saggi dell'antichità.

Nella vita della natura la lotta per l'esistenza è la condizione di ogni sano sviluppo. Tutto ciò che esiste è il prodotto di forze che lottano fra loro. Allo stesso modo, nella vita umana la lotta non è solo un principio di distruzione, ma anche un principio di vita. "Sopprimere o essere soppressi", dice Goethe, e la vita più vigorosa ha il sopravvento. Ovunque vige la legge del più forte. Sopravvivono le forme che sanno procurarsi le condizioni di esistenza più favorevoli e affermarsi nell'economia generale della natura. I deboli soccombono. La lotta è retta e regolata dall'azione di leggi biologiche che agiscono ciecamente e dall'interazione di forze fra loro antagoniste. Nel regno vegetale e in quello animale il processo si svolge con tragicità inconsapevole. Nell'umanità si svolge consapevolmente e viene regolato dagli ordinamenti sociali. Chi possiede volontà e spirito forti cerca con ogni mezzo di farsi valere; chi è avido di onori si sforza di ascendere; e in questi sforzi l'individuo non si lascia affatto guidare dal senso del diritto […] I moventi che agiscono sugl'individui agiscono anche sugli aggregati sociali. È innanzi tutto una continua lotta per il possesso, la potenza e il dominio a governare i rapporti reciproci fra i popoli, e il diritto viene per lo più preso in considerazione solo nella misura in cui coincide col proprio vantaggio. Finché ci saranno uomini che da uomini sentono e lottano, finché ci saranno popoli che ambiscono ad allargare la sfera della loro azione, ci saranno sempre anche interessi contrastanti e occasioni di guerra. La lotta è la legge naturale a cui tutte le altre si riconducono (von Bernhardi 1913: 12-13).

Nella lotta all'interno della società si rivelerà come il più

vitale il sistema sociale in cui fanno sentire la loro influenza le personalità più efficienti. Nella lotta fra le società vincerà la nazione che può gettare sulla bilancia la maggiore potenza fisica, psichica, morale, materiale, politica. La guerra la premierà concedendole condizioni di esistenza più favorevoli e accresciute possibilità di espansione e influenza.

… E così la guerra contribuirà al progresso umano, poiché è chiaro che i fattori che conferiscono la superiorità in guerra, in particolare quelli spirituali e morali, sono gli stessi che rendono possibile un'evoluzione progressiva. Essi danno la vittoria proprio perché custodiscono in sé gli elementi del progresso. *Ma senza la guerra le razze inferiori* (mindorwertige) o *decadenti* (verkommene) *soffocherebbero facilmente le sane e feconde*, *con la conseguenza del decadimento generale*.

Certo, esiste anche la concorrenza pacifica, ma fra gli Stati non c'è un'istanza imparziale e superiore a cui appellarsi. L'unica risposta all'ingiustizia è la forza. Ogni popolo deve fare la sua parte, perseguendo i propri fini e ideali. Se entra in conflitto con altri, ha due sole possibilità: cedere o combattere. "La lotta è dunque una legge universale della natura, e l'istinto di conservazione che conduce alla lotta è riconosciuto come una condizione naturale di tutta la vita. 'Essere uomini vuol dire essere guerrieri'" (*ibid*.: 16).

E la guerra non può essere solo difensiva. Tutt'altro. Von Bernhardi teorizza la necessità della guerra aggressiva. In una nazione sana e forte la popolazione aumenta. Essa ha dunque bisogno di spazio, ma, poiché il pianeta è tutto abitato, la terra va conquistata, per "una legge di necessità". Non a caso, "il diritto di conquista è universalmente riconosciuto", così come il diritto di colonizzare terre abitate da "masse poco civilizzate". "Una civiltà (*Kultur*) superiore e una potenza corrispondentemente maggiore

fondano il diritto di conquista". L'impossibilità di limitare questo diritto rende inevitabile la guerra. "Il diritto non è del possessore, ma del vincitore in guerra" (*ibidem*). "In questi casi la forza dà il diritto di occupare o conquistare. La forza conferisce il diritto supremo, e la contesa su chi ha ragione viene decisa dall'arbitrato della guerra, la quale decide sempre nel modo biologicamente giusto, perché le sue decisioni derivano dalla natura stessa delle cose" (*ibid.*: 17). E se la guerra è dovuta a una necessità biologica, il tentativo di bandirla dalle relazioni internazionali è semplicemente impraticabile.

Qualche parola di commento. Von Bernhardi sembra ispirarsi a Darwin, ma in realtà - lo dice lui stesso - le verità che enuncia sono note da sempre ai saggi dell'umanità. Ci si può, poi, legittimamente domandare se queste pagine del libro, che sono concentrate all'inizio dell'opera, non siano un modo usato dall'autore per acchiappare, a vantaggio del suo argomento, idee che gli sembrano circolare nell'aria. Siamo in presenza di un influsso effettivo, oppure dell'uso di slogan appropriati per convenienza? È probabile che von Bernhardi avrebbe potuto sostenere le stesse tesi anche se Darwin non avesse scritto niente.

Un vecchio monista di fronte alla guerra e all'eternità

Il principale sostenitore di Darwin in Germania, il biologo Ernst Haeckel, fu l'unico darwinista della prima generazione che sopravvisse tanto da assistere alla Grande Guerra. Gli scritti che ha dedicato all'"immensa tragedia", alla "titanica lotta per l'esistenza" riflettono l'intenzione

patriottica di difendere in tutto e per tutto le ragioni della Germania e l'esigenza di cercare motivi di fiducia, o almeno di "razionale rassegnazione", nel suo credo filosofico-biologico. In quanto patriota, Haeckel rovescia sull'Inghilterra, ritenuta l'unica responsabile del conflitto, ogni sorta di accuse (Haeckel 1914 a); in quanto evoluzionista, cerca di mettere in chiaro i rapporti fra la lotta tra le nazioni e la lotta per l'esistenza (*Kampf ums Dasein*): quest'ultima è sia "il fattore meccanico-causale, operante sempre e ovunque, che regola la costante azione reciproca fra le due cause fondamentali dell'evoluzione organica, l'eredità e l'adattamento", sia il "principio meccanico da cui derivano le due conseguenze immediate del processo di selezione, la legge della divisione del lavoro, o divergenza, e la legge del perfezionamento, o progresso" (Haeckel 1914 b: 141).

Il mondo umano - Haeckel lo ha ripetuto in un numero incredibile di scritti[35] - è regolato dalle stesse, identiche leggi che regolano il resto della natura organica. Come la storia della natura vivente è il prodotto dell'azione reciproca delle "forze fisiologiche" nel corso dell'inarrestabile lotta per l'esistenza, così la vita e il progresso delle razze, delle nazioni e degli aggregati sociali è il risultato dell'azione reciproca di forze fisiche, ovvero di "forme di energia" (*Energie-Formen*): dunque "ogni sviluppo organico è il prodotto necessario dell'eterna azione reciproca di eredità ed adattamento regolata dalla lotta per l'esistenza" (*ibidem*). Inteso nel senso più ampio, il *Kampf ums Dasein* è per ogni organismo una "concorrenza" (*Konkurrenz-Kampf*), una competizione per il conseguimento delle condizioni necessarie all'esistenza. Quando però questa concorrenza si

aggrava e ha come scopo non solo di limitare e respingere l'avversario, ma di distruggerlo completamente, allora si muta in una vera e propria lotta per 1'esistenza (*Existenz-Kampf*), la quale, come Darwin ha mostrato. è tanto più aspra quanto più affini sono gli organismi rivali, quanto più simili sono le loro caratteristiche, abitudini, bisogni (*ibid.*: 141-142)[36]. L'aggressione della "Triade Banditesca" (*Dreiräuber-Kleeblatt*) - Inghilterra, Francia e Russia - alla Germania ha trasformato la *Konkurrenz-Kampf in Existenz-Kampf* Ecco perché la lotta tra Germania e Inghilterra sarà mortale: sono nazioni sorelle, ma quei pirati degl'inglesi, rafforzati nel loro egoismo dall'insularità, o, per dirla in termini darwiniani, dalla "selezione insulare"[37], hanno preferito allearsi con gli egoisti insulari dell'Oriente, i giapponesi. Questa fratellanza fra gl'indogermanici inglesi e i mongolici giapponesi è un legame "innaturale e obbrobrioso" (*ibid.*: 143, 145). Tanto più, ribadirà Haeckel altrove, che l'Inghilterra, accecata dall'odio verso la Germania, non si vergogna di scagliare orde di selvaggi africani e asiatici contro il colto, evoluto soldato tedesco, la cui vita ha un valore morale e intellettuale cento volte superiore: ulteriore segno che in questa guerra il valore della vita umana è crollato. "Le differenze culturali e psicologiche fra i popoli europei più evoluti e gl'infimi selvaggi sono maggiori delle differenze che separano i selvaggi dalle scimmie antropomorfe". L'Inghilterra è colpevole di un vero e proprio "tradimento della razza bianca"; e la fraternizzazione fra le razze inferiori al suo servizio arrecherà sia ai bianchi sia a loro stessi conseguenze gravissime (Haeckel 1915: 36, 86).

Gli stessi argomenti e gli stessi sentimenti si ritrovano,

svolti più ampiamente, in *Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre* (Eternità. Pensieri nel tempo della guerra mondiale sulla vita e la morte, la religione e la teoria dell'evoluzione, 1915). L'ottantenne Haeckel vi riafferma, col consueto profluvio di neologismi, la sua fede nel monismo evoluzionistico, polemizza con le filosofie e le religioni dualistiche e spiritualistiche ed espone le sue riflessioni sul significato della guerra nella storia universale. È un'opera strana, ripetitiva, a metà fra la pura propaganda antiinglese, il consuntivo di una vita e la divulgazione del verbo monistico. Una buona parte di essa non ha alcun rapporto diretto con la guerra e consiste nella ripetizione di idee generali sull'evoluzione, sull'origine dell'uomo, sulla necessità di applicate il monismo evoluzionistico a tutte le riflessioni sull'uomo e sulla società. L'unico legame che Haeckel riesce a stabilire fra la guerra e il darwinismo è rappresentato dai soliti luoghi comuni sulle razze, la lotta, il progresso biosociale e l'eugenetica razziale, di cui sono strumenti la pena di morte, l'eutanasia dei pazzi, dei deformi, dei cancerosi, dei lebbrosi e la "selezione spartana" già invocata in altre opere[38]. Fra un accenno al Dio cristiano come ad un "vertebrato gassoso" (*gasförmige Wirbeltier*) e uno all'esemplificazione dei prìncipi darwiniani nella "colorazione protettiva" delle uniformi militari (*ibid.*: 49, 109); fra l'introduzione di neologismi pittoreschi (*Pambritismus* per il cristianesimo inglese; *Dollarismus* per l'"ipocrisia" di "Wilson & C."; *Colombanien* per gli Stati Uniti, i quali sarebbero un tale miscuglio di razze che non c'è termine più adeguato di quello che si ricava dal nome dello scopritore del Nuovo Continente) e un progetto di

risistemazione del mondo a guerra conclusa (*ibid*.: 58-60, 111, 123-124); fra un omaggio a Copernico, "teologo tedesco", uno a Lutero, nemico della "mitologia cristiana", e uno a Federico II, "il grande filosofo monista di Sans-souci" (*ibid*.: 57, 108); fra una denuncia della brutalità, dell'ipocrisia, dell'avidità e della megalomania degl'inglesi e una rivendicazione dei diritti della Germania, isolata da una congiura internazionale, incompresa, aggredita, minacciata di sterminio e schiavitù, Haeckel distribuisce sentenze e si somministra consolazioni. Scosso dall'"immensa tragedia", dallo spettacolo di una "titanica lotta per l'esistenza" (*ibid*.: 127), la sua filosofia gl'infonde una "razionale rassegnazione" (*ibid*.: 42) di fronte a questa tremenda dimostrazione del "dominio del caso cieco" nella natura e nelle vicende umane (*ibid*.: 26). Come credere in una Provvidenza, in un disegno divino, in un "ordine morale dell'universo" (*ibid*.: 24, 32)? La guerra "segna il crollo totale della moralità cristiana" (*ibid*.: 56) e smaschera l'ipocrisia del cristianesimo britannico, il cui Dio è la Banca d'Inghilterra. In questa catastrofe d sono tuttavia una certezza e una speranza. La certezza è che i tedeschi sono nel giusto: la "guerra al coltello" a cui l'Inghilterra ha costretto la Germania è diventata per quest'ultima una "guerra santa" per la verità, il diritto e l'umanità (*ibid*.: 62). La speranza è che dalle ceneri nasca "la nuova, purificata religione del ventesimo secolo", fondata sul monismo, la filosofia che consente la fusione di religione e scienza nel culto del "Pantheos" (altro neologismo) e l'armonizzazione di egoismo e altruismo. Il monismo, infatti, ha un grande messaggio etico e sociale. Esso d mostra lo sviluppo della civiltà umana come "una diretta continuazione della storia

dei vertebrati da cui siamo discesi" (*ibid*.: 92). La sociologia, infatti, va trattata, al pari di ogni scienza dell'uomo, come "una branca della fisiologia"; solo i dualisti possono considerarla una scienza separata. Le leggi sodali vanno seguite nella loro evoluzione lungo tutta la scala della vita. La società non è un "risultato peculiare dell'adattamento umano", né l'associazione è una peculiarità degli organismi superiori. Impulsi o istinti sodali esistono già negli esseri viventi più semplici, i protisti (termine coniato nel 1866 dallo stesso Haeckel per raggruppare protozoi e protofiti), e derivano dalla "simpatia reciproca fra cellule omogenee, dai sentimenti e dai bisogni sodali degli organismi elementari della stessa specie" (*ibid*.: 101). La relazione fra le cellule e i tessuti è la stessa che sussiste negli animali superiori fra gl'individui e le comunità di cui sono componenti. Il nostro corpo è uno "Stato cellulare" (*ibid*.: 104). I primi rudimenti della moralità sorgono con l'unione delle cellule in colonie (*coenobia*); da questa "etica cellulare" (*zellulare Ethik*) si sviluppa gradualmente, "per un processo meccanico", l'etica dei tessuti o "etica istonale" (*histonale Ethik*) (*ibid*.: 105). Secondo Haeckel, i fenomeni dell'associazione e della divisione del lavoro non si spiegano se non supponendo che ogni singola cellula possieda un'anima cellulare individuale, un'energia individuale che si manifesta nei suoi movimenti e uno "psicoma" (cioè una "sensazione cellulare inconscia") che si manifesta nelle sue sensazioni[39]. Da questi rudimenti si sono sviluppate le inclinazioni e le combinazioni psichiche e sociali via via superiori. Una simile evoluzione graduale ha subito l'istinto di conservazione. Sotto la pressione del bisogno di soccorso, di protezione, di cibo sicuro, esso è venuto trasformandosi nel suo apparente contrario, l'istinto

altruistico. Col progredire dell'organizzazione, l'altruismo domina sull'egoismo. La conciliazione del conflitto fra i due è resa possibile dall'"istinto di conservazione sociale, cioè dall'egoismo individuale" (*ibid.*: 101). Ne sono manifestazione l'amore parentale e l'amor di patria, che spinge milioni di valorosi soldati tedeschi, animati da un superiore senso morale, al sacrificio. L'egoismo puro, predicato da Stirner e Nietzsche, non paga: il benessere si trova nella vita sociale, nella famiglia e nello Stato.

Il patriottismo e l'abnegazione dei Tedeschi sono dunque fondati biologicamente (Haeckel non si pronuncia su simili qualità negli altri belligeranti). Avendo fatto il loro dovere verso lo Stato, i soldati tedeschi accettano la morte come un sonno ristoratore dopo una giornata faticosa ma fruttuosa (*ibid.*: 42-43), comportandosi, in pratica, da veri monisti. E proprio questo autorizza un ottimismo moderato: la dottrina dell'evoluzione condurrà l'umanità sofferente uscita dal caos di questa guerra insensata ad un più alto grado di civiltà. 11 progresso dell'incivilimento è stato interrotto dalla guerra; d sono stati, come avviene spesso, ritorni di barbarie; ma è solo un passo indietro temporaneo. La pace potrà essere conservata solo grazie alla fílosofia monistica. Perché Haeckel si definisce "in linea di massima un pacifista" (*ibid.*: 120) ed è favorevole ad un tribunale delle nazioni e all'arbitrato. Ma, avverte, un vero progresso su questa strada si farà "solo quando i principi dell'evoluzione, dell'antropologia e della sociologia genetiche e della filosofia monistica saranno meglio compresi e più generalmente accettati" (*ibid.*: 111). Nel frattempo, nemmeno una parola di compassione sulle vittime non tedesche della guerra.

Chiediamoci a questo punto: l'uso della teoria di Darwin per sostenere che la guerra è il test del valore e dell'efficienza delle nazioni fu un fenomeno specificamente tedesco? No, la versione militarista e aggressiva del darwinismo sociale non fu un fenomeno soltanto tedesco. Alcuni sostenitori della superiorità della razza germanica erano addirittura andati a scuola da un francese, il conte Arthur de Gobineau[40], e da un inglese, Houston Chamberlain, che nel 1914, all'inizio della guerra, fu, sembra, convocato a Potsdam dal Kaiser come consigliere, e che la mitologia ariana aveva trovato uno dei massimi esponenti in un altro francese, Georges Vacher de Lapouge. Mette conto anche di ricordare che il famigerato concetto di "spazio vitale" (*Lebensraum*) fu sviluppato in senso sociale e politico non solo dal suo inventore, il geografo e naturalista tedesco Friedrich Ratzel, ma anche dall'inglese Halford John Mackinder (1861-1947), uno dei fondatori della geopolitica, il cui pensiero influenzò a sua volta in Germania Haushofer e lo stesso Hitler[41]. Mackinder è un esponente tipico di quello che B. Semmel (1960) ha chiamato "imperialismo sociale". In una conferenza del 1905, ad esempio, gettava discredito sui pacifisti invocando "la concezione della lotta perpetua". "Se l'efficienza del mondo", scriveva, "può essere mantenuta solo con la concorrenza, è bene che sia una concorrenza in cui sono messe alla prova tutte le energie dei popoli" (Mackinder 1905: 142). Mackinder non si appellava esplicitamente al darwinismo, ma a quella che gli sembrava un'ovvietà: "la natura spietata" (*ibid*., p. 143). Ma vediamo più da vicino alcuni aspetti della letteratura imperialistica di lingua non tedesca.

Imperialismo anglosassone

La letteratura razzistica, imperialistica, militaristica, biologistica inglese non è meno vasta e aggressiva della corrispondente tedesca. "Sarebbe una diversione interessante", scriveva nel 1914 Carlton Hayes, storico della Columbia University, recensendo opere tedesche e inglesi sulla guerra e sull'imperialismo, "se qualche apologeta tedesco preparasse un'antologia dell'imperialismo, del militarismo e del nazionalismo attingendo esclusivamente a storici e ad un poeta ossessionato da queste idee come Rudyard Kipling" (Hayes 1914: 706)[42]. Com'era da aspettarsi, le opere dedicate in tempo di guerra da autori britannici a mostrare le radici del bellicismo nella "concezione tedesca dello Stato" si guardavano bene dal menzionare le dottrine razzistiche aggressive fiorite in terra d'Albione[43]. Era del pari raro che autori francesi di simili opere antitedesche scoprissero gli altarini dei loro alleati. Eppure, nelle polemiche dei decenni precedenti sulle implicazioni e applicazioni sodali del darwinismo, non eremo stati pochi quelli che in Francia avevano indicato in questa o quella versione del darwinismo sociale qualcosa di estraneo alla tradizione francese, un prodotto d'importazione, tipicamente germanico secondo alcuni, tipicamente anglosassone secondo altri, non meno numerosi[44]. Del resto accenni al carattere "tipicamente inglese" del darwinismo e dello spencerismo e dunque, a maggior ragione, delle forme individualistiche ed utilitaristiche di darwinismo sociale, non erano mancati

nella stessa Germania, per lo più, ovviamente, da parte di critici di Darwin, ma anche da parte di sostenitori come Haeckel. Come vedremo fra poco, durante la guerra alcuni autori tedeschi estesero al darwinismo biologico l'accusa, rivolta frequentemente a tanti aspetti della cultura britannica, di essere manifestazioni dello spirito ipocrita e gretto di quella "nazione di commercianti imbroglioni e di pirati"[45].

Abbiamo già incontrato forme di razzismo e imperialismo aggressivi in Benjamin Kidd e in Karl Pearson, ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi facilmente, adducendo autori noti come il bardo dell'impero, Kipling, Cecil Rhodes, Charles Pearson, autore di *National life and character* (1893), o Charles Dilke. Nel fortunatissimo *Greater Britain* (1868) quest'ultimo aveva scritto: "In Nuova Zelanda la selezione naturale è condotta dalla natura su una scala più vasta di quanto non sia mai osservato, poiché qui il suo oggetto è l'uomo" (Dilke 1868: 281). Tutta l'opera esaltava la missione della razza inglese come essenziale alla civiltà umana. Il sentimento della propria superiorità è negl'inglesi più giustificato che in altri popoli: "L'amore della razza fra gl'inglesi si fonda su una base più solida dell'amore per l'umanità o dell'amore della Gran Bretagna, poiché poggia su un terreno reale e noto: le assodate virtù e capacità del popolo inglese" (*ibid.*: 570). Le prospettive aperte dal viaggio di Dilke nei territori dell'impero erano esaltanti: "abbiamo motivo di credere che distinzioni razziali si conserveranno a lungo, che la mescolanza non condurrà alla fusione, che le razze più pregiate (*dearer*) nel complesso tendono a distruggere le più scadenti (*cheaper*) *e* che i Sassoni (*Saxondom*) emergeranno trionfanti dall'incerta

lotta" (*ibid.*: 572). Lo stesso Darwin aveva riportato con approvazione l'opinione del reverendo Zincke secondo cui la serie degli eventi nella storia della civiltà "sembrano avere un significato ed un valore solo se pensate in connessione, o piuttosto come sussidiarie alla grande fiumana dell'emigrazione anglosassone in occidente" (Zincke 1868: 29). Secondo Darwin (1972: 167), i successi degl'inglesi come colonizzatori erano giustamente attribuibili alla loro "energia audace e persistente" e "i meravigliosi progressi" degli Stati Uniti e il carattere del loro popolo erano con ogni probabilità "il risultato della selezione naturale".

La dottrina dell'evoluzione confermava l'idea, espressa ad esempio dal reverendo H. Roe in *Israel's world* (1884), che l'inglese fosse l'erede dell'ebreo come popolo eletto. "Certi uomini di chiesa", osservò uno scrittore liberale, "benché non accettino la derivazione dell'uomo dalla scimmia, si affannano a proclamare la tigre l'espressione dello stadio più maturo dell'evoluzione della specie" (Hammond 1900: 171; cit. in Bariè 1953: 252). La dottrina dell'evoluzione era stata applicata alla storia universale, alla filosofia della storia e alla politica imperiale in opere come la *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897-1901) di John Beattie Crozier e *The Biology of British Politics* (1904) di Charles H. Harvey. Anche lo zoologo P. Chalmers Mitchell, che nel 1915 avrebbe pubblicato un'opera fortunata contro la giustificazione tedesca della guerra in nome dell'evoluzione e della lotta per l'esistenza, aveva scritto in un articolo dal titolo *A Biological View of Our Foreign Policy* (1896) che la "rivale in senso biologico" dell'Inghilterra era non la Francia, ma la Germania e che "il conflitto fra le nazioni affini", Inghilterra e Germania, era

"la prima grande lotta razziale del futuro", a conferma della concezione darwiniana secondo cui la concorrenza è più spietata fra organismi affini (Chalmers Mitchell 1896: 119)[46].

Se il filosofo tedesco del Superuomo non risparmiava parole di disprezzo per i suoi connazionali, il poeta inglese John Davidson (1857-1909), unendo darwinismo e nietzscheanismo nella sintesi suggestiva ma precaria di una mistica esaltata (*Self's the Man. A Tragi-Comedy*, 1901), si schierava per l'impero (*The Testament of an Empire-Builder*, 1902) e non esitava a dichiarare: "il Superuomo (*Overman*) è l'Inglese, e la storia della sua evoluzione è la storia inglese" (*The Testament of John Davidson*, 1908). Alla mistica tedesca dello Stato gl'inglesi potevano apporre una mistica dell'Impero: entrambe finivano coll'esaltare il significato morale della guerra, entrambe si fondavano sull'idea della superiorità e della missione razziale. Nel 1900 John Adam Cramb (1862-1913), professore di storia moderna al Queen's College di Londra, celebrò il destino universale dell'impero britannico in sette conferenze tenute all'università di Londra (poi pubblicate in volume nel 1915 col titolo *Reflections on the Origins and Destiny of Imperial Britain*). Nella sua ultima opera, pubblicata postuma nel primo anno del conflitto mondiale, esaltava la guerra con parole che sarebbero state bene in bocca a Treitschke e avrebbero fatto invidia allo *Junker* più ebbro di mistica bellica.

> La guerra resta l'atto supremo dello Stato, immutata nell'essenza pur variando nei modi. Nell'Europa, che è la vera reggitrice del pianeta, ogni progresso politico o religioso è stato conseguito con la guerra […] Nella guerra e nel diritto di guerra l'uomo ha un possesso che vale più della religione, dell'industria, del benessere sociale; nella guerra l'uomo apprezza il potere che essa dà alla vita di innalzarsi sopra la vita, il potere che lo spirito umano possiede di perseguire

l'Ideale. In tutta la vita al suo massimo, nel pensiero, nell'arte e nell'azione, v'è una tendenza a trascendere la ragione (*to become transcendental*); se esaminiamo le guerre dell'Inghilterra e della Germania nel passato, vediamo che sono tutte rette da questo superiore potere di eroismo o comunque di qualcosa che trascende la ragione […] L'amicizia delle nazioni è parola vuota; la pace è tutt'al più una tregua sul campo di battaglia del Tempo. Ci siamo lasciati alle spalle il *vecchio mito o la vecchia storia della lotta per l'esistenza*, ma la lotta per il potere… chi può fissare limiti al suo impero o inventare lo strumento che ne misuri l'intensità? (Cramb 1914: 53, 60, 132-133; corsivo mio).

La pace che Cristo venne a proclamare non era la pace della fine delle battaglie: era la pace dell'anima, dello spirito riunito con se stesso, l'Islam, nel senso in cui Maometto usava il termine, una pace interiore senza rapporto con la pace politica (Cramb 1915: 136). Come si vede, questo misticismo bastava da solo a giustificare la guerra e rendeva inutile il ricorso a slogan darwinistici: ulteriore prova del fatto che questi ultimi servirono più che altro a rendere più colorito un quadro già delineato[47].

Sarebbe stato ben strano se i militari si fossero lasciati scavalcare dai civili in questa gara per la migliore giustificazione della guerra. La Germania aveva avuto i suoi von Moltke e von Bernhardi, ma il riformatore dell'esercito britannico. Sir Garnet Joseph (1833-1913), primo visconte di Wolseley, reggeva bene il confronto e anzi dava loro dei punti. Anche per lui la vittoria militare era la sanzione di una superiorità razziale:

Solo un'ereditata altezzosità d'origine (*an inherited haughtiness of descent*) consentirà ad un popolo di sopportare ripetute sconfitte, mese dopo mese, anno dopo anno, come hanno fatto gli Stati Uniti nella Guerra di Secessione, con la tenace, irremovibile determinazione di combattere finché i propri sforzi non siano coronati dalla vittoria. Solo uomini di razza anglosassone sarebbe stati capaci di perseveranza come gli stati del Nord. Il genio di un popolo - risultato delle caratteristiche razziali - ha grande influenza sulla condotta di una guerra e ancor

più sul suo esito finale. La superiorità in cannoni, fucili e nell'addestramento alla battaglia possono consentire all'inferiore di esercitare una temporanea supremazia sul superiore, ma alla fine deciderà il sangue, e il popolo che possiede come dote ereditata la determinazione più impassibile unita a grandi risorse fisiche e ad una salute ferma vincerà inevitabilmente (Wolseley 1889a: 4).

Né in Wolseley mancava l'altro aspetto, quello, per così dire, ideale, dell'apologia della guerra. "La vita del soldato è degna di essere vissuta?", si era chiesto. E la risposta era stato un "sì" entusiastico: è degna di essere vissuta perché si nutre di patriottismo, madre di virtù, bellezza e poesia, insegna l'abnegazione, libera dall'avidità di profitto e di benessere puramente materiale, dà la soddisfazione inesprimibile che deriva dall'aver fatto il proprio dovere, dall'aver rischiato e sottoposto al massimo cimento le proprie capacità e anzi dall'averle trascese; regala insomma non solo "molti piaceri sani", ma addirittura, se si va fin in fondo, un senso di "estasi" (Wolseley 1889 b: 603, 605, 609).

All'esempio di Wolseley obbedivano, come virtù militare esige, molti ufficiali. Così il maggiore Stewart L. Murray citava von Clausewitz e Darwin e affermava che nella natura c'è progresso solo attraverso la lotta e il dolore e che la salvezza è nella vittoria dei forti: la guerra, inevitabile, giusta, avrebbe consentito la realizzazione dell'"unità oceanica della razza anglosassone" (*The Future Peace of the Anglo-Saxons*, 1905).

Per rendersi conto della diffusione di opinioni del genere, che, ripetiamolo, non circolavano solo negli ambienti militari, basta sfogliare riviste come la "Fortnigtly Review" o la "Nineteenth Century": vi si trovano articoli che presentano una specie di campionario completo degli

argomenti, biologici e no, in favore della guerra. La guerra, scrive ad esempio nel 1898 il pubblicista conservatore Sidney Low (1857-1932), è "la maestra inflessibile sotto cui le nazioni sono stare addestrate" (Low 1898: 523), un "tonico di cui il corpo politico ha di tanto in tanto bisogno"; la pace armata dà alla nazione un "addestramento e un'educazione mirabili" e una "disciplina inestimabile", tanto più necessari oggi che l'aumento del benessere e la perdita di potere della religione accrescono il pericolo di un "materialismo abietto" (*ibid.*: 529). Senza contare che bisogna difendersi dal pericolo giallo… "Una guerra giusta e necessaria", ribadiva Low un anno dopo, "non è più crudele di un'operazione chirurgica" (Low 1899: 692). Quante battaglie hanno risparmiato perdite umane ben maggiori in anni interi di sofferenze! I pacifisti sono ipocriti: innanzi tutto non è vero che gli uomini odino la guerra; poi, se gli stessi risultati potessero essere raggiunti con mezzi meno cruenti, questi mezzi sarebbero già stati trovati. Infine, provate voi a convincere un selvaggio fanatico alla testa di 50 mila armati a rassegnarsi ai benefici del vivere civile (*ibid.*: 692). E siamo sicuri che la concorrenza industriale e commerciale sia meno violenta della guerra?

> Quando vedete uno con la schiuma alla bocca e la follia negli occhi cercare di spaccare in due la testa di un altro con un coltellaccio, avete davanti un esempio doloroso di pura ferocia primordiale. Ma mettetegli addosso un rispettabile abito scuro e impegnatelo a spremere a morte in un processo di "guerra industriale" un concorrente scomodo: non vi sembrerà più così brutto. Quanto a crudeltà effettiva, forse non è il soldato il peggiore dei due (*ibid.*: 691).

Idee simili troviamo in un articolo dall'eloquente titolo *War as the Supreme Test of National Value* pubblicato nello stesso anno sulla "Nineteenth Century" da Harold Wyatt

(1858-1925), scrittore di cose navali, belliche e imperiali, che fu per molti anni segretario di Huxley. Un fenomeno così universale come la guerra, scrive questi, non può non avere cause naturali (Wyatt 1899: 216); e afferma, con uno strano sillogismo: la guerra c'è sempre stata; l'uomo è sempre progredito; dunque la guerra è stata "la condizione assolutamente necessaria del progresso umano" (*ibid*.: 218). Razze e popoli diversi non potranno mai intendersi al tavolo delle trattative. Né si deve auspicare che queste diversità scompaiano, perché con loro verrebbe meno lo stimolo al movimento e al cambiamento (*ibidem*): uniformità vuol dire stagnazione, e stagnazione corruzione (*ibid*.: 225). Come generazioni di teologi e filosofi hanno insegnato, il mondo è bello perché vario, anche se questo fa scorrere un po' di sangue. Le nazioni più potenti in guerra sono anche "le più morali e le più civili": "alla lunga la forza militare di un popolo rispecchia effettivamente il suo vigore morale e mentale" (*ibid*.: 219). Non bisogna, dunque impedire alla guerra di svolgere la sua funzione.

> In chiunque si renda conto che le guerre del nostro tempo sono l'espressione di vaste forze naturali le cui radici affondano in profondità nel carattere nazionale, non può che generare tristezza e pena il pensiero che esse possano essere interrotte per sempre con un soffio da ministri seduti ad un tavolo" (*ibid*.: 220).

Wyatt non sembra rendersi conto che, se la guerra è così radicata nella natura delle cose, non può certo essere messa in pericolo da quattro ometti vestiti di scuro; ma tant'è: nella foia della giustificazione, la falsa coscienza impone di raccattare tutti gli argomenti che possono far brodo. Dunque, per esempio, perché disdegnare un bel richiamo al darwinismo? "La guerra sembra essere solo una fase di quel

terribile e incessante processo di concorrenza che avviene nel mare come in terra, nelle profondità dell'oceano, nei sentieri del cielo, nei campi e nelle foreste, in tutta la vita degl'insetti, degli animali e dei vegetali" (*ibid*.: 222).

Ma questo appello a un darwinismo di comodo non viene sviluppato e rimane un argomento fra i tanti, gettato nel mucchio. In un articolo di più di dieci anni dopo Wyatt riprende questi temi e ne dà una trattazione in tono piuttosto religioso (il titolo parla chiaro: *God's Test by War*) che biosociologico. L'idea della lotta per resistenza viene assorbita in una dottrina della vita strenua nel cimento, in una morale dello sforzo e del sacrificio che pervade la natura intera e si esalta nella guerra. È l'ennesima versione della concezione plurisecolare dell'economia morale della natura.

> La legge biologica della concorrenza regola tuttora i destini delle nazioni come degl'individui. E come l'essenza etica della concorrenza è il sacrificio, come ogni generazione di piante o animali perisce nell'un caso e pena e rischia nell'altro perché la sua prole sopravviva, così in una nazione il futuro della generazione successiva è determinato dal sacrificio o dal mancato sacrificio di quella che la precede (*Wyatt* 1911: 591).

Nella lotta fra le nazioni "la vittoria è sempre il risultato dell'efficienza, e l'efficienza è il risultato delle qualità spirituali", cioè - l'elenco è istruttivo - sacrificio, abnegazione, temperanza, audacia, disciplina, obbedienza, ordine, metodo, capacità organizzativa, intelligenza, purezza della vita pubblica, castità, industriosità, risolutezza: queste le doti che contribuiscono a rendere così efficienti non solo i popoli, ma anche i loro armamenti. Come la castità svolga quest'azione è difficile capire, ma per Wyatt è un fatto che l'efficienza militare è un concentrato di tutte le virtù.

> L'efficienza in guerra, o meglio l'efficienza per la guerra, è la prova dell'anima di una nazione […] Gli armamenti sono il compendio delle nazioni […] La sconfitta in guerra è il frutto dell'inefficienza navale e militare, e quest'inefficienza è la conseguenza inevitabile della decadenza morale. La vittoria in guerra è il mezzo grazie al quale, nell'economia della provvidenza di Dio, la nazione sana sopraffà la malata, perché nel nostro tempo tale vittoria è figlia di un'efficienza superiore e l'efficienza superiore è l'esito logico di un morale superiore (*ibid*.: 592, 595).

In realtà è sempre stato così, ma la guerra moderna rende particolarmente chiaro il "contenuto etico della guerra": "lo scopo immanente all'universo diviene sempre più manifesto a mano a mano che l'evoluzione procede" (*ibid*.: 594).

L'esaltazione dell'efficienza militare è tutt'altro che machiavellismo, secondo Wyatt: la regola che si ricava dalla storia universale non è che "la ragione sta nella forza" (*might is right*), ma che "la ragione tende sempre a creare forza" (*ibid*.: 593). In questa visione in cui natura, storia e morale sono una cosa sola, la guerra è vindice dell'ordine etico del mondo, oltre che motore del progresso biologico e sociale. È lo "strumento supremo" della sopravvivenza del più adatto, cioè della legge naturale e divina che non ha solo prodotto forme organiche via via superiori, ma ha anche, inesorabilmente, "travolto i corrotti": "'sopravvivenza del più adatto' vuol dire sopravvivenza del migliore eticamente" (*ibid*.: 594, 599). Se sparisse la guerra che cosa leverebbe di mezzo le nazioni degenerate? Wyatt non fa che riformulare in termini evoluzionistici la vecchia dottrina della guerra come castigo divino: quello che, evidentemente a buon diritto, è chiamato il Dio degli eserciti "ha fatto della guerra lo strumento di cui si serve per sottomettere le nazioni che hanno violato le Sue leggi" (*ibid*.: 598). Questo darwinismo biblico è condito con echi della consuetudine germanica

dell'ordalia e con gl'ingredienti soliti delle teodicee di questo genere: la necessità della morte per la crescita della vita e del godimento della vita (*ibid.*: 596), l'idea che il corso della natura sia conforme ad un "immenso disegno etico" e che la moralità del processo si colga solo se ci si solleva dal punto di vista particolare ad uno superiore ("chi vuol leggere gli atti del Tribunale Divino deve esaminare non generazioni, ma secoli e gruppi di secoli; deve abbracciare il tempo come dalla vetta di un monte…", *ibid.*: 598), il frequente ricorso al "non poteva essere altrimenti" e all'"è bene che sia andata così", l'elogio dello sforzo e dell'applicazione strenua ("la preparazione della guerra è il nemico dell'indolenza […] il solvente dell'apatia", *ibid.*: 599), ecc. ecc.

Anche per il generale Sir Reginald Hart, aveva ragione il "partito della guerra" ad "appellarsi alla storia e all'evoluzione" (Hart 1911: 228). Anche per lui, "la guerra è nella natura delle cose ed è veramente necessaria al futuro benessere dell'uomo" (*ibid.*: 227), mentre la pace è "una forza disgregante" (*ibid.*: 238). La guerra regola il perenne antagonismo delle razze, è la "valvola di sicurezza" di cui si serve la natura per scaricare la popolazione eccedente (*ibid.*: 229-230). L'animale sociale (*gregarious*) uomo ha raggiunto la sua perfezione attuale grazie al "vaglio operato dalla natura (*Nature's sifting process*) mediante la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del più adatto". Nulla, infatti, d autorizza a credere che la condizione civile abbia sottratto l'uomo, e lui soltanto, alle "leggi inesorabili della natura" (*ibid.*: 226). Tanto meno, dunque, può l'uomo pensare di sostituirsi alla natura e di esercitare al suo posto la selezione necessaria: come mostrano gli esempi dell'Inquisizione e i

processi a Socrate e a Galileo, l'uomo può sbagliare e selezionare tipi solo apparentemente più adatti, condannando quelli che sono veramente tali. L'uomo sbaglia perché non sa a che cosa dev'essere adatto il più adatto; ma la natura non sbaglia mai. Il suo giudizio, al quale bisogna rimettersi, si esprime nella guerra.

In ogni caso la forma bellica della lotta (*war-struggle*), in quanto segue la Natura, ha più probabilità di assicurare la sopravvivenza dei più adatti che non la lotta pacifica (*peace-struggle*) che intralcia la selezione naturale e assicura con mezzi discutibili la sopravvivenza di coloro che possono imbrogliare il prossimo (*ibid*.: 231).

All'eugenetica pacifica organizzata dallo Stato bisogna preferire l'eugenetica dolorosa e infallibile della guerra. Tra gli uomini primitivi, che vivevano una vita più naturale, gl'inadatti non avevano scampo: venivano eliminati senza pietà. Ma nella società moderna condizioni artificiali proteggono individui viziati e impediscono il trionfo degli adatti. Argomento, come ormai sappiamo, non nuovo. "L'uomo civilizzato diviene così abile nel dominare la natura e nel sottrarsi alle condizioni impostegli che finisce col sottrarvisi completamente e con lo sparire dalla scena" (*ibid*.: 236). Ancora la concezione della necessità vitale dello sforzo e del bisogno.

A sostegno di questa tesi Hart citava l'autorità del biologo Edwin Ray Lankester, il quale aveva condannato "le sofferenze che l'uomo si è tirato addosso a furia di opporre intralci e incerte resistenze al drastico metodo con cui la Natura purifica e rafforza la razza: la spietata strage degl'inadatti" (*ibid*.: 235). La guerra sfronda la società del superfluo e riconduce i rapporti fra le nazioni alle sane

condizioni primitive: "il mezzo del progresso dev'essere lo stesso che in passato: la guerra, l'implacabile sterminio degl'individui e delle nazioni inferiori"; anche se, purtroppo, il processo sarà inevitabilmente più lento, perché "la selezione naturale è intralciata e ostacolata dall'uomo civile" (*ibid.*: 238). È qui abbozzato rozzamente un motivo che in questi anni è diffuso in una vasta letteratura: la critica di aspetti della civiltà moderna si accompagna al timore della degenerazione fisica e mentale e al rimpianto per una condizione (logicamente o storicamente) originaria di austero vigore, in cui la forza dei sentimenti (e degl'istinti) prevaleva sui calcoli angusti della ragione: "…L'uomo è molto suscettibile alle emozioni, e l'istinto di guerra è intrinseco e infiammabile […] La maggior parte degli uomini sono influenzati più dal sentimento che dalla ragione e molte delle grandi guerre sono state il risultato di sentimento puro e semplice" (*ibid.*: 233). Tale era l'ambiguità dell'appello alla rigida disciplina della natura che essa poteva essere invocata sia da un antimilitarista come Spencer sia da un bellicista come Hart. Quest'ultimo in pratica attribuisce alla guerra quella funzione di formazione del carattere che Spencer rivendicava alla concorrenza pacifica. Hart riformula in un linguaggio appena tinto di darwinismo la vecchia e trita idea che la guerra tempra il carattere. Come abbiamo più volte sottolineato, non c'era bisogno di far ricorso alla selezione naturale per sostenere che "la guerra, benché sia un cimento terribile, rinfresca l'aria, migliora la razza così come il fuoco purifica l'oro e l'argento nella fornace" (*ibid.*: 239). Né c'è, dunque, da stupirsi che a questo elogio della feroce disciplina delle armi si accompagnino l'idea che la pace

alimenti l'egoismo degl'interessi individuali e materiali, il disprezzo per la noiosa e monotona *routine* della vita comoda, la convinzione che l'uomo sia "una creatura litigiosa, perché la combattività è strettamente associata all'istinto di conservazione" (*ibid*.: 237), la riaffermazione dell'etica del sacrificio e dello sforzo, venata di mistica del sangue: "Lo spirito militare esige sforzo e ogni sforzo esige sangue; ma, diversamente da un vampiro, crea anche sangue. Senza sforzo non ci sarebbe sangue da succhiare" (*ibid*.: 227).

In questa mescolanza di misticismo, razzismo, bellicismo e darwinismo, la guerra era insieme il richiamo della natura primigenia, il fattore del progresso, l'igiene del mondo, la voce del Dio degli eserciti, lo strumento dell'espiazione. Era la concezione sintetizzata nel *Song of the sword* (1892) del *jingo*[48] William Ernest Henley: concepita da Dio prima che finisse di plasmare l'uomo nella creta, come segno tangibile della Sua volontà fin dagli albori dell'intelligenza, la Spada, "compagna, / madre dell'onore, / donatrice di regni, / […] apportatrice di donne, / […] implacabile / Angelo del Destino", strumento di una "ferrigna beneficienza", è l'artefice del doloroso e glorioso processo universale, l'agente della Volontà creativa, l'antidoto al materialismo, il rinvigoritore della mascolinità, il *"feast-maker"*.

Sifting the nations,
The slag from the metal,
The waste and the weak
From the fit and the strong;
Fighting the brute,
The abysmal Fecundity;

Checking the gross,
Multitudinous blunders,
The groping, the purblind
Excesses in service
Of the Womb universal,
The absolute Drudge;
Firing the charactry
Carved on the World,
The miraculous gem
In the seal-ring that burns
On the hand of the Master
Clear singing, clean slicing;
Sweet spoken, soft finishing;
Making death beautiful,
Life but a coin
To be staked in the pastime
Whose playing is more
Than the transfer of being;
Arch-anarch, chief builder,
Prince and evangelist,
I am the Will of God:
I am the Sword[49].

Aveva dunque ragione lo storico americano Hayes quando diceva che un'antologia del bellicismo inglese non sarebbe stata più difficile da compilare di un'antologia del bellicismo tedesco. "Il neutrale Americano", aggiungeva, "si sarebbe divertito a fare il confronto" (Hayes 1914: 706). Possibile, ma per divertirsi tanto quell'americano avrebbe dovuto avere parecchio pelo sullo stomaco. Avrebbe dovuto far finta di ignorare, per limitarci a pochi esempi illustri, le teorie dell'ammiraglio Alfred Thayer Mahan (1840-1894), per il quale la salvezza della razza bianca stava, in conformità a leggi immutabili della natura, nel dominio del

mare, da parte degl'inglesi prima e degli anglosassoni uniti in futuro (Mahan 1890, 1892, 1897); quelle del generale Homer Lea (1876-1913), autore di *The Day of the Saxons* (1905); o l'imperialismo aggressivo di Theodore Roosevelt, che aveva dichiarato la guerra "un male, ma non il peggiore", aveva ringraziato Dio "per il ferro che ha messo nel sangue dei nostri padri" e aveva messo in guardia contro il pericolo dell'"indiscriminata apologia della pace ad ogni costo" dicendo che "il condannare qualunque guerra è altrettanto illogico quanto il condannare qualunque affare, qualunque relazione sociale" (Roosevelt [1899] 1905: 27). Naturalmente Roosevelt aveva difeso lo sterminio degl'indiani da parte di una razza superiore detentrice del diritto di conquista: combattere tribù selvagge era fare gl'interessi dell'intera umanità, era "la più giusta di tutte le guerre" (cit. in Burton 1965: 109). Ma anche autori più pacati avevano sottolineato l'importanza straordinaria della guerra. L'antropologo Daniel G. Brinton (1837-1899) aveva scritto che, "nonostante le infinite miserie che trascina con sé, la guerra è stata probabilmente lo stimolo più grande al progresso razziale; essa è lo sprone più potente che si conosca per tutte le facoltà" (Brinton 1890: 76). Per tacere dei fiumi d'inchiostro versati negli Stati Uniti sul "destino manifesto" della nazione americana (o della razza anglosassone): espandersi, imporsi e soggiogare il mondo alla civiltà. Il principale seguace di Spencer negli Stati Uniti, John Fiske, aveva profetizzato che ogni regione del mondo che non fosse già sede di una gloriosa civiltà sarebbe stata colonizzata dalla razza anglosassone in inarrestabile ascesa al dominio mondiale (Fiske 1885, 1895). E il reverendo Josiah Strong (1885: 170) aveva celebrato l'espansione della

"poderosa" razza anglosassone.

> Allora il mondo entrerà in una nuova fase della sua storia: la contesa finale delle razze, per la quale la razza anglosassone è già addestrata […] Questa razza poderosa calerà sul Messico, sull'America centrale e meridionale, si espanderà nelle isole dell'oceano, attraverserà il mare fino all'Africa e oltre. E si potrebbe dubitare che l'esito di questa contesa sia la "sopravvivenza del più adatto"?

E gli esempi potrebbero moltiplicarsi (Bairati 1975, Stephanson 2004).

Ma, come negli autori tedeschi che abbiamo visto, anche in questi autori americani gli argomenti darwiniani non facevano che intensificare motivi di ben altra, affatto indipendente, origine. Ciò che per un tedesco era il mito del *Volk* e dello Stato per un americano poteva essere il culto individualistico dell'affermazione di sé, l'etica dell'intraprendenza e dell'energia. Nel caso di Roosevelt, ad esempio, l'influenza del darwinismo era compensata, e anche contrastata, da altri fattori, come "un senso americano della praticità" (il "Vangelo sociale del secolo diciannovesimo"), un individualismo vecchio tipo, la fiducia nelle capacità dell'uomo moralmente sano (Burton 1965: 104, 118). Non per niente una parola chiave del pensiero di Roosevelt è "carattere": essa indica un insieme di qualità e virtù "attive e passive", che non comprende né l'ingegno brillante né il vigore fisico, ma altruismo, coraggio, fedeltà al dovere, onestà, tenacia. Come fattore di progresso, il carattere è molto più importante della selezione naturale, dalla quale non è, del resto, influenzato. In più scritti, e in modo sempre più esplicito col passare degli anni, Roosevelt mette in chiaro che secondo lui la selezione naturale da sola non spiega il progresso sociale, anzi, nelle nazioni civili lo

ostacola; più efficaci sono i fattori lamarckiani: "il progresso è dovuto in primo luogo alla trasmissione delle caratteristiche acquisite, un processo che in ogni società civile opera contro […] la perniciosa legge della selezione naturale"[50].

Naturalmente tutto ciò non fa di Roosevelt un critico del darwinismo sociale: egli dà espressione alle stesse idee che altri esponevano con linguaggio più risolutamente darwiniano (o darwinistico) ma che comunque ricavavano, come lui, da un patrimonio di idee indipendente dal darwinismo; il fatto è che Roosevelt nutriva una tale fede in quelle idee e in quei valori che si poteva concedere il lusso di fare talora a meno di un linguaggio biologico, mentre altri vedevano nel darwinismo il mezzo scientificamente più aggiornato per esprimere quelle stesse idee. Né lui né altri avevano bisogno di Darwin per dare ai giovani americani questo consiglio: "Per farla breve, nella vita come nel giuoco del *foot-ball*, la massima da seguire è la stessa: Picchiare sodo: non giocare mai scorretto e non schivarsi, ma picchiare sodo" (Roosevelt 1905: 157).

Il "credo delle razze latine" e le sue eccezioni

Questa morale spicciola del "non tirarti indietro, ragazzo, dacci dentro" non viene dal darwinismo, ma da una visione della vita in cui Dio premia col successo lo sforzo tenace, il carattere integro, insomma, per usare il titolo di uno dei discorsi più famosi di Roosevelt (1899), una *"strenuous life"*. È significativo che negli scritti raccolti nel volume che da questo discorso prende il titolo (tradotto in francese con *La*

vie intense e in italiano con *Vigor di vita*), in cui tali idee vengano martellate con indubbia abilità retorica, Darwin non sia mai citato.

Che la morale della *strenuous life* fosse quella dello sforzo e del successo era sottolineato dal traduttore francese, Jean Izoulet, professore al Collège de France, che avrebbe tradotto anche Mahan (Izoulet 1906). Giustificando la scelta di *intense* per rendere *strenuous*, Izoulet chiariva la visione della vita che aveva ispirato il presidente americano e che lui sottoscriveva in pieno: etimologicamente, "intenso" vuol dire "teso" e suggerisce l'idea di un arco teso: "è la dottrina stoica della 'tensione' e dello sforzo". E che cosa aborrisce in primo luogo, che cosa mette sotto accusa Roosevelt, se non l'"ozio ignobile", la "vita distesa, rilassata"? Che cosa esalta con passione, se non la vita "concentrata e serrata" (*rassemblée et ramassée*), la vita tesa nello sforzo del valore verso la gioia eroica"? (Izoulet 1903: IX; cfr. Roosevelt 1905: 229). Il patriottismo, di cui la Francia ha tanto bisogno e di cui il presidente è l'alfiere, è l'egoismo necessario alla conservazione, lo "sforzo universale ed eterno, senza il quale tutto, piante, animali, società, sprofonderebbe nella rovina e nel nulla" (*ibid.*: XXIX)[51]. Dalle idee di Roosevelt Izoulet traeva motivo per ribadire che la pace non è un bene in sé, poiché può essere disonorevole, che "la guerra non è il peggiore dei mali, mentre il disarmo è sicuramente il peggiore dei rimedi" (*ibid.*: XLVII). Egli mette in guardia contro "l'indiscriminata apologia della pace ad ogni costo", contro i "rettili della pace", contro "il malsano misticismo di pace" di Tolstoj: se la Russia avesse agito secondo i suoi principi, a quest'ora sarebbe già scomparsa dalla faccia della terra. Le

parole di pace sono ascoltate solo se vengono dal guerriero che parla non per viltà, ma per un senso profondo di moralità. Ma i fulmini di Izoulet vengono scagliati anche contro lo "spirito di semplice arricchimento ed accumulazione", contro la cultura raffinata che attenua le virtù virili e degenera in flaccidità: all'"anemico uomo di cultura", il cui intelletto è educato a spese del carattere, Izoulet preferisce l'uomo sano, rude, energico, attivo, pronto al dovere (*ibid.*: XLV). Bisogna ricordare che in alcune pagine della sua opera principale. *La Cité moderne et la métaphysique* (1894), Izoulet aveva cercato di mostrare che la forza è segno, se non sinonimo, di virtù, mentre la debolezza è segno d'immoralità: la guerra è un mezzo di affermazione della superiorità etica. E nella prefazione ad una seconda raccolta di scritti rooseveltiani teorizzò il diritto delle "razze competenti", cioè più efficienti e meglio organizzate, ad imporre le proprie esigenze alle "razze incompetenti" e, se necessario, ad espropriarle: nessuna nazione o razza ha diritti inalienabili, ma solo "diritti condizionali", cioè quelli che è in grado di giustificare continuamente con una superiore competenza: *"possedere è conquistare continuamente; possedere è riconquistare ogni giorno";* dunque "il diritto del *'precedente occupante'* sparisce di fronte al diritto del *'più capace di sfruttamento'* (*du supérieur exploitant*)*"* (Izoulet 1904: XXX, XLI; corsivo originale). È la dottrina di Kidd e Kipling.

Nel mondo regna "un perpetuo stato di equilibrio instabile, un perpetuo stato di bramosia e di appetito (*appétition*), di *'inquietudine aggressiva'* o di aggressione potenziale" (*ibid.*: XXXV; corsivo originale). La pace dunque si realizza con la conquista: è pace non *fra* i popoli,

ma *sui* popoli. Queste dottrine sembrano a Izoulet un concentrato di Hegel e Darwin; sono le basi della "politica positiva, realistica, naturalistica", della "politica hegeliana e darwiniana dei Germani e degli Anglosassoni", la politica delle cancellerie di Londra, Berlino e Washington: "un bel monito per le nazioni che volessero essere spenceriane o tolstoiane!" (*ibid*.: XXXVI, XLII). La stessa morale Izoulet ricavava dalle opere di Mahan, ispirate alla "severa concezione anglosassone del diritto internazionale". Mahan aveva scritto che "la razza incompetente o il sistema incompetente crollerà, così come la razza inferiore è sempre stata rovesciata sotto l'urto persistente della razza superiore". Bene, "in queste semplici parole non c'è tutto Hegel e tutto Darwin?" (*ibid*.: XXV, XXVII).

Va comunque notato che, nonostante la sua esaltazione della "politica darwiniana", Izoulet non era uno di quei darwinisti sociali convinti che la lotta per l'esistenza fosse la legge regolatrice anche dei rapporti all'interno della società. Nella *Cité moderne* aveva anzi criticato la "tesi materialistica" secondo cui, essendo l'umanità, al pari degli animali, "schiava della fame", la lotta doveva infuriare anche fra gli uomini. La violenza, secondo Izoulet, era, sì, la "legge animale", come una schiera di autori, da Lucrezio a Darwin, aveva dimostrato in modo inconfutabile, ma la "legge umana" era la solidarietà (Izoulet 1895: 387-392). Izoulet criticava anzi il "darwinismo sociale". Come fra cellula e cellula, scriveva, così fra cittadino e cittadino non può esservi lotta. Questa può aver luogo fra animali di specie diverse, o fra popolo e popolo. L'"errore immenso" dei darwiniani consiste nel confondere i due ordini di fenomeni: possono essere antagoniste le entità complessive, non le

parti che le costituiscono. All'antagonismo corrisponde la predazione; all'associazione la produzione (*ibid.*: 476-480).

Il caso di Izoulet, comunque, mostra che forme tedesche e anglosassoni di giustificazione della guerra non erano mancate neanche in Francia, nella Francia in cui, come abbiamo osservato, il darwinismo bellicista era apparso a molti, se si fa eccezione per alcuni ambienti militari, un fenomeno straniero; in cui la versione razzista del darwinismo sociale non assurse a giustificazione ufficiale dell'imperialismo (i francesi preferirono appellarsi alla *mission civilisatrice* della loro nazione); in cui la persistenza del lamarckismo frenò o temperò gli spunti socialdarwinisti; in cui l'intelligentsija liberal-radicale della Terza Repubblica tese, pur tra oscillazioni e conflitti, a sottolineare l'importanza della solidarietà sociale e a contrapporre quella che Lanessan chiamava l'*association pour la lutte*, cioè la cooperazione contro la natura, alla lotta individualistica per l'esistenza[52].

Era difficile che nella nazione così duramente provata dagli eventi del 1870-1871 molti fossero inclini a riconoscere nella sconfitta militare la sanzione di un'inferiorità biologica e culturale. E nei casi in cui quei tragici eventi stimolarono giudizi negativi sulle condizioni della Francia che avevano reso inevitabile il tracollo, questo fu presentato non come l'effetto dello scontro con una civiltà superiore a cui passare il testimone, ma come il culmine di una degenerazione che aveva corroso la Francia dall'interno e le aveva impedito di essere pari a se stessa. Alla guerra veniva riconosciuto non il valore di lotta darwiniana per l'esistenza, ma di prova del fuoco delle risorse morali della nazione. La guerra non era

stata uno strumento di progresso, ma un rivelatore di regresso; la vittoria tedesca non era la sanzione di una superiorità, ma la sconfitta francese era un segno di decadenza. Questo emerge dai giudizi sulla guerra franco-tedesca dati, a poco più di vent'anni di distanza l'uno dall'altro, da due personalità così diverse come Ernest Renan e Emile Zola (in quello straordinario romanzo che è *La Débâcle*, del 1892). Il loro atteggiamento mostra come anche gli sconfitti potessero riconoscere una funzione positiva alla guerra, pur senza condividerne le apologie "alla tedesca" che già circolavano[53].

In un articolo apparso sulla ''Revue des deux mondes" il 15 settembre 1870, quindi dopo Sedan, dopo la caduta dell'Impero e solo quattro giorni prima dell'inizio dell'assedio di Parigi, Renan aveva condannato la guerra come un residuo del passato,[54] come l'opera di "quegli uomini di ferro, sopravvissuti di un'altra epoca, che il nostro secolo ha visto con terrore uscire dalle viscere del vecchio mondo germanico", e aveva respinto la pretesa di "certi naturalisti tedeschi" che "la legge della distruzione delle razze e della lotta per la vita si ritrovi nella storia, che la razza più forte scacci necessariamente la più debole e che la razza germanica, essendo più forte della razza latina e della razza slava, sia chiamata a vincerle e a sottometterle" (Renan 1870a: 433-434). Ritenendo inutile ribattere a gente simile che il diritto, la giustizia, la morale, che sono le leggi dell'umanità, non esistono nel mondo animale, Renan aveva preferito limitarsi a sottolineare che nel mondo animale è sconosciuto "il principio federativo, custode della giustizia, fondamento dell'umanità": specie animali diverse non sono mai state viste allearsi contro un nemico comune (*ibid.*:

435). Renan aveva condannato la guerra anche in una lettera del 13 settembre 1870 al filosofo tedesco David Friedrich Strauss[55]. La guerra, aveva scritto Renan, è "un tessuto di peccati, uno stato contro natura, in cui si raccomanda di fare come buona azione ciò che in ogni altro momento si comanda di evitare come vizio o difetto" (Renan 1870b: 447). Ritornando su questi argomenti un anno dopo, il 15 settembre 1871, e in risposta ad un'altra lettera di Strauss, Renan rinnovava la condanna della guerra e la difesa della "scuola liberale francese" (Renan 1871a: 455), contro la politica dalla Germania, che concepiva i rapporti fra gli Stati secondo le leggi del regno animale[56].

> La nostra politica è la politica del diritto delle nazioni; la vostra è la politica delle razze: noi crediamo che valga di più la nostra. La troppo insistita divisione dell'umanità in razze, oltre a poggiare su un errore scientifico, poiché pochissimi paesi possiedono una razza veramente pura, può solo condurre a guerre di sterminio, a guerre "zoologiche", mi consenta, analoghe a quelle che le varie specie di roditori o di carnivori combattono fra loro per la vita. Sarebbe la fine di quella mescolanza feconda di elementi disparati e ugualmente necessari che si chiama umanità. Voi avete innalzato nel mondo la bandiera della politica etnografica al posto della politica liberale; questa politica vi sarà fatale (Renan 1871a: 456).

Così Renan fin tanto che si trattava di difendere i valori della civiltà francese di fronte all'apologia germanica della forza. Ma nelle pagine della *Réforme intellectuelle et morale* (1871), rivolgendosi ai suoi connazionali dopo il disastro nell'intento di indicare loro le linee della ricostruzione, della rigenerazione, cioè della "riforma intellettuale e morale" della Francia, Renan parlava ben diversamente. Il crollo della Francia dimostrava non solo che ideali superiori non possono nulla se non sono sorretti dalla forza delle armi, ma anche che c'era qualcosa di sbagliato, anzi di malato, nel

modo in cui la Francia aveva perseguito quegl'ideali. La sconfitta era stata il culmine di una decadenza fatale, aveva fatto precipitare un processo morboso già in atto: "tutti i germi putridi che avrebbero prodotto una lenta consunzione divennero un accesso pernicioso" (Renan 1871b: 366). La Francia era diventata una nazione non solo pacifica, ma debole, incapace di garantire con la spada le proprie conquiste civili. Se non fosse intervenuta la catastrofe, si sarebbe definitivamente avviata a vivere una vita calma, materialmente florida, ma senza lampi di genio, senza cura particolare delle scienze e delle arti, all'insegna di "un materialismo borghese che non chiede altro che di godere tranquillamente delle ricchezze acquisite" (*ibid*.: 333, 356). La Francia, insomma, scendeva "la china di un materialismo inintelligente o di una filosofia troppo generosa" (*ibid*.: 363). "La verità è che tutte le nostre debolezze avevano una radice più profonda, una radice per nulla scomparsa: la democrazia mal intesa. Un paese democratico non può essere ben governato, ben amministrato, ben comandato" (*ibid*.: 359). Quel che è peggio, l'individualismo, il pacifismo esagerato, l'antimilitarismo francesi avevano in Germania il loro opposto. La Prussia era rimasta un paese dell'*ancien régime*, dunque "al riparo dal materialismo industriale, economico, socialista, rivoluzionario" che "aveva domato la virilità di tutti gli altri popoli". Infatti "la guerra è essenzialmente una cosa dell'*ancien régime*": esige mancanza di egoismo, poiché quelli che più contribuiscono alla vittoria, cioè i caduti, non possono goderne; è il contrario di quella mancanza di abnegazione, di quell'asprezza nella rivendicazione dei diritti individuali che sono le caratteristiche della

democrazia e che rendono la guerra impossibile: "La democrazia è il più forte solvente dell'organizzazione militare. L'organizzazione militare è basata sulla disciplina; la democrazia è la negazione della disciplina" (*ibid*.: 365-366). La vittoria della Germania è stata la vittoria dell'uomo "disciplinato, rispettoso, sollecito, scrupoloso, metodico", ma anche la vittoria "della scienza e della ragione". L'"orribile episodio della Comune" aveva finito di convincere Renan che la forma monarchica era connaturata alla Francia, che il suffragio universale era dannoso, che una forte nobiltà di campagna era indispensabile. La Francia poteva recuperare: aveva risorse immense a cui attingere; a patto, però, di scrollarsi di dosso "la pinguedine borghese e le sue abitudini pantofolaie" (*ibid*.: 372).

Contemporaneamente era mutato anche il giudizio di Renan sulla funzione della guerra nella "battaglia per la vita" fra le nazioni. Ora il suo linguaggio era molto simile a quello di certo darwinismo sociale.

> Se la stupidità, la negligenza, la pigrizia e l'imprevidenza degli Stati non avessero come conseguenza di portarli allo scontro, è difficile dire quanto in basso cadrebbe la specie umana. La guerra è così una delle condizioni del progresso, la frustata che impedisce ad un paese di addormentarsi, costringendo la mediocrità soddisfatta di sé ad uscire dall'apatia. L'uomo è sorretto solo dallo sforzo e dalla lotta. Ma la lotta contro la natura non basta: l'uomo finirebbe, grazie all'industria, col ridurla a poca cosa. Ecco allora sorgere la lotta delle razze. Una popolazione che ha fatto produrre alla sua essenza tutto quello che può produrre s'infiacchirebbe, se non la tenesse desta la paura del vicino. Poiché il fine dell'umanità non è il godimento; acquisire e creare è proprio della forza e della giovinezza: il godimento è proprio della decrepitezza. La paura della conquista è così, nelle cose umane, un pungolo necessario. Il giorno in cui l'umanità diventasse un grande impero romano pacificato e senza nemici esterni sarebbe il giorno in cui la moralità e l'intelligenza correrebbero i pericoli maggiori (*ibid*.: 401)[57].

Lasciando agli specialisti il compito scomodo di spiegare queste contraddizioni di Renan (i cui riferimenti espliciti al darwinismo sono, per altro, piuttosto sporadici)[58], limitiamoci a richiamare quello che abbiamo osservato poco sopra sull'accostamento fra le razze e le nazioni e a notare che nei brani testé citati dalla *Réforme* Renan sembra trarre una morale piuttosto dalla sconfitta della Francia che dalla vittoria della Germania: si potrebbe quasi dire che, dal suo punto di vista, non era la Germania che si era dimostrata più adatta biologicamente, ma la Francia che si era dimostrata inadatta. La mediazione fra la condanna della guerra nell'articolo del 1870 e nelle lettere a Strauss da una parte e il riconoscimento della guerra come rivelatore di decadenza e come cimento del valore morale di una nazione nella *Réforme* dall'altra era svolta, ancora una volta, dall'idea che "l'uomo è sorretto solo dallo sforzo e dalla lotta". La lotta che Renan aveva in mente non era necessariamente un fenomeno biologico, ma una categoria metafisica e morale. E, come abbiamo dimostrato e dimostreremo ancora, l'idea della vita come sforzo e cimento, col suo corollario del vigore fisico come prova di sanità morale, era una sorta di commutatore che adattava concetti più o meno darwiniani ad ogni voltaggio. Nonostante la sua rivendicazione della superiorità della cultura sulla forza animale, Renan teneva fermo alla visione di una solidarietà fra vigore intellettuale, vigore morale e vigore fisico. Uno dei personaggi dei suoi *Dialogues philosophiques*, scritti in quello stesso 1871, auspica, senza essere confutato dagl'interlocutori, che un giorno si possano applicare all'umanità i principi della selezione e creare così una razza superiore non solo per cultura, ma anche per "sangue, cervello e nervi"[59]. Se Renan

meriti o no l'etichetta di darwinista sociale è, a questo punto, poco rilevante.

Antidarwinismo alla tedesca

La necessità e il valore della guerra potevano essere difesi, anche in Germania e anche in nome del diritto dei tedeschi a combattere, non solo prescindendo da argomenti darwiniani, ma addirittura conducendo nel contempo una dura polemica con gli apologeti del darwinismo militarista e con il darwinismo in generale. L'esempio più chiaro di questo atteggiamento è il voluminoso libro del filosofo Max Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Il genio della guerra e la guerra tedesca, 1915). Scheler fa propri praticamente tutti gli argomenti usati dai suoi connazionali in difesa della *Kultur*: lo scopo della guerra in corso è superare il razionalismo individualistico di matrice illuministica e positivistica, difendere lo "spirito oggettivo […] dal relativismo e dal soggettivismo dello spirito anglosassone" (Scheler 1915: 65) È "una guerra contro il capitalismo" (*ibid*.: 74), l'economicismo, l'edonismo. Ma degli argomenti soliti contro i disvalori della *Zivilisation* Scheler si serve per regolare i conti con il darwinismo, al quale è venuto contrapponendo in scritti precedenti una filosofia biologica vitalista. L'attacco è rivolto sia al darwinismo pacifista sia al darwinismo bellicista, ma Scheler si guarda bene dal nominare i sostenitori tedeschi di quest'ultimo. Se gli dessimo retta, dovremmo concludere che nessun tedesco si è mai servito del darwinismo in un senso o nell'altro, al contrario degli inglesi. Ma sappiamo che questo non è vero.

Secondo Scheler, la guerra, "il principio dinamico per eccellenza della storia", "la più potente forza storica formatrice di stati, popoli e nazioni" (*ibid.*: 17, 50)[60], non è riducibile né ad un fenomeno biologico, ad una manifestazione della lotta per la vita, né ad un fenomeno economico, ad un semplice conflitto d'interessi. Sia la concezione economicistica sia la concezione naturalistica derivano dallo stesso errore fondamentale, il pregiudizio individualista e utilitarista che impedisce di riconoscere il valore ideale, morale della guerra e del suo soggetto, lo Stato. Del resto, come molti suoi contemporanei e connazionali, Scheler vede nel darwinismo una proiezione sulla natura dell'ethos utilitarista e commerciale inglese.

Come è fallace l'analogia fra la società e l'organismo o fra le società umane e le società animali, come è fuorviante vedere nello strumento un mero perfezionamento dell'organo, così è erronea la dottrina che fa della guerra una continuazione delle lotte animali per resistenza, per il nutrimento, per la conservazione, per la riproduzione. Sconosciuta tra gli animali, la guerra è un fenomeno "peculiare dell'uomo" (*ibid.*: 9). Non è la manifestazione di una violenza che si sostituisce ad una razionalità impotente, perché l'esercizio della potenza politica (*Macht*) ha qualcosa di spirituale che lo distingue dalla mera violenza fisica. La concezione naturalistica si ferma alla superficie del fenomeno, l'esercizio della forza, e non ne coglie l'essenza, il senso: una dimostrazione di forza in vista di un riequilibrio di poteri fra Stati sovrani. A differenza del mondo animale, nei rapporti fra gli Stati la violenza non è fine a sé, né ha per scopo la distruzione fisica dell'awersario o la sua esclusione dal nutrimento o dalla riproduzione. L'analogo della lotta

per l'esistenza sarebbe, se mai, la sola guerra di annientamento, cioè una guerra tale da impedire completamente la riproduzione di un gruppo di uomini e quindi capace di esercitare la funzione selettiva auspicata dagli spiriti "anglicizzati da Darwin". Solo la distruzione completa, infatti, impedirebbe ad una collettività di riprodursi. Un popolo sconfitto, un ceto subordinato possono continuare tranquillamente a riprodursi, anche più dei dominanti, ma questo tipo di guerre è sparito dal mondo civile ed è moralmente e giuridicamente inaccettabile, anzi non merita "il sacro nome di guerra" (*ibid*.: 13, 50). Nelle guerre attuali i popoli non vengono menomati nella loro integrità, ma solo rimodellati secondo nuovi rapporti di forze. 1 darwinisti considerano solo l'aspetto meno importante delle guerre, la mera superiorità fisica, e trascurano quello che conta, la superiorità culturale. Per loro non c'è distinzione fra guerre giuste e ingiuste. Almeno i darwinisti pacifisti sono coerenti, pur sbagliando, quando dicono che la guerra può essere sostituita, senza che venga violato il principio della lotta per l'esistenza, da forme pacifiche, come il contrasto economico degl'interessi. Ma l'insufficienza di ogni spiegazione darwinistica della guerra è dimostrata proprio dal fatto che dal darwinismo ognuno ha ricavato la morale che gli faceva comodo.

Nulla è più tipico dell'intrinseca mancanza di chiarezza dei nostri ideologi darwinisti della guerra (*darwinistische Kriegsideologen*) del fatto che dal medesimo principio biologico della lotta per resistenza hanno dedotto ora un pacifismo e industrialismo estremi, ora il militarismo e le mire, per lo più ben poco stimabili, di cosiddetti partiti della guerra, guidati solo dall'ambizione militare e dagl'interessi affaristici (*ibid*.: 50-51).

È falsa anche la dottrina positivistica secondo cui la

guerra è causata dal bisogno di cibo o dalla pressione demografica, così com'è infondata la speranza che essa scompaia coll'internazionalizzazione degl'interessi economici. La guerra è "una lotta per qualcosa di più elevato dell'esistenza, una lotta per la potenza (*Macht*) *e* per la libertà, che con essa cade o resta in piedi" (*ibid*.: 12). L'effetto di questo conflitto per la potenza (*Machtkonflikt*) è la "ridistribuzione delle forze di volontà spirituali e collettive fra quelle unità naturali che sono i popoli" (*ibid*.: 13). In natura simili lotte sono sconosciute.

Eppure la guerra è radicata nella natura umana, ma non nel senso voluto dai darwinisti. Infatti, anteriore allo stesso istinto di conservazione è in tutti gli organismi, dai più elementari all'uomo, il piacere di esercitare un'attività, di mettere alla prova le proprie facoltà, anche a costo di pericoli per sé e per la prole: "la gioia dell'agire e del lottare (*Freude an Tat und Kampf*) è più originaria della gioia del successo e del bottino" (*ibid*.: 15). Come gli altri organismi, l'uomo è mosso da un dinamismo spontaneo, prima che da bisogni e stimoli esterni (*ibid*.: 17).

Questo impulso, e non considerazioni di utilità, ha fatto sì che l'uomo soggiogasse gli animali, che si formasse lo Stato, che si sviluppasse la guerra. La spinta originaria al dominio (*Herrschaft*) sugli altri uomini precede l'avidità dei beni materiali; insomma, "il movimento dello spirito bellico è un agente originario e spontaneo" (*ibid*.: 15). È manifestazione di una tendenza fondamentale intrinseca alla vita e indipendente dall'ambiente esterno e dai suoi stimoli, una "tendenza al potenziamento (*Steigerung*), alla crescita (*Wachstum*) e al dispiegamento della varietà (di organi, funzioni, ecc.)". Questa tendenza verso l'alto e verso il

molteplice, oltre che nella formazione e differenziazione di organi e funzioni, si manifesta nella produzione stessa e nell'ampliamento, da parte del vivente, di un ambiente adeguato al livello di organizzazione della specie. È una tendenza all'aumento di potenza (*Machtsteigerung*) dell'organismo e Scheler l'assimila a quella che Nietzsche ha chiamato, anche se "unilateralmente e inopportunamente", "volontà di potenza" (*ibid.*: 36-38). Ma, checché ne dica Scheler, per molti aspetti, non è altro che una versione vitalistica della tanto disprezzata concezione spenceriana dell'evoluzione dal semplice al complesso e dall'omogeneo all'eterogeneo.

A mano a mano che l'evoluzione produce le forme più alte, la forza puramente biologica di sviluppo si esaurisce, fino a toccare il minimo nell'essere più altamente organizzato, quindi biologicamente più stabile: l'uomo. Nella storia umana il suo posto viene preso dallo spirito (*Geist*), principio autonomo ma non meno dinamico, e al posto della tendenza della vita all'estensione del potere attraverso la formazione di organi ed ambienti subentra la guerra. L'essenza di questa, dunque, sfugge sia a chi vi vede il perseguimento di fini puramente spirituali sia a chi la riduce a un mero fenomeno naturale. La guerra è il risultato di due ordini di cause affatto distinti.

> La guerra porta sempre in sé due caratteristiche contrapposte: la caratteristica di un evento naturale elementare, di spirituale vitalità, in cui si scaricano energie e tensioni a lungo accumulate, e la caratteristica di un atto intenzionale e consapevole della persona statuale, accompagnato dall'imposizione ad un altro Stato di "esigenze" più o meno rigorosamente delimitate (*ibid.*: 57).

Solo in astratto si possono separare queste due

componenti del tutto spirituale-vitale che è la Nazione.

La guerra è la manifestazione nel mondo umano della forza che è alla base di ogni fenomeno vitale. Infatti, mentre la lotta per resistenza è all'origine dei conflitti economici e del perfezionamento delle tecniche e delle forme economiche di organizzazione, all'origine della guerra è "il principio della tendenza originaria all'aumento di potenza nell'ampliamento e nella formazione dell'ambiente e del campo d'azione" (*das Prinzip ursprüglicher Machtsteigerung in Erweiterung der Umund Wirkenswelt*) (*ibid*.: 41). Essendo questo un principio generale di tutta la vita, si spiega, secondo Scheler, come la guerra sia un fenomeno non solo universale, ma essenzialmente antiindividualistico: essa risponde ad esigenze identiche in tutti gl'individui di uno Stato, dunque superiori ad interessi circoscritti nello spazio e nel tempo. Lungi dall'essere il motore della lotta per l'esistenza, tale principio addirittura l'ostacola, ne limita il campo d'azione, la rende inutile. Infatti, la differenziazione degli organismi produce la differenziazione degli ambienti, e la creazione di ambienti particolari tanto più complessi e differenziati quanto più compiessi e differenziati sono gli organismi che li producono fa sì che gli esseri viventi non si trovino a doversi contendere le medesime risorse vitali. Anche Darwin ha riconosciuto un "principio di divergenza dei caratteri", ha cioè indicato fra le caratteristiche del processo evolutivo la tendenza alla differenziazione e alla specializzazione; ma per Scheler la causa di tutto ciò è una forza interna all'organismo, non l'agire "dall'esterno", opportunistico, cieco e meccanico della selezione naturale. La lotta per l'esistenza (che Scheler riduce alla lotta per il nutrimento) avviene dunque solo quando il processo di

formazione dell'ambiente da parte dell'organismo si ferma, quando la forza di crescita e differenziazione si attenua, quando la vita della specie rallenta o ristagna. Là dove la forza di sviluppo si dispiega al massimo, la natura offre lo spettacolo di una convivenza pacifica e di una solidarietà delle forze. La lotta per l'esistenza agisce solo "ai confini e nelle zone di passaggio" (*ibid*.: 39-41). Come Scheler concili queste affermazioni con la sua concezione della guerra come conflitto inevitabile fra forze in espansione non è affatto chiaro. Né Scheler prende in considerazione la minaccia malthusiana alla convivenza pacifica.

Darwin e Spencer (Scheler li mette nello stesso sacco) hanno completamente ignorato questo principio attivo, spontaneo e creativo intrinseco alla vita. La "biologia inglese", infatti, non è che "una proiezione e un'universalizzazione dei principi liberali e utilitaristici di una filosofia da commercianti (*Kaufmannsphilosophie*) sull'intero regno della vita organica" (*ibid*.: 43-44): Darwin non ha forse preso le mosse da Malthus? Non c'è dunque da meravigliarsi che il darwinismo sia una concezione "individualistica, passiva e meccanica" della vita, che toglie alla vita la sua essenza stessa - l'attività -, misconosce le "forze psichiche" che ne derivano e riduce ogni fenomeno biologico ad epifenomeno di processi di mera conservazione (*ibid*.: 37, 39)[61].

Scheler ha un bel criticare il biologismo dei darwiniani: neanche lui si perita, all'occorrenza, di cercare in una precisa immagine della vita conferme alle sue concezioni; solo che la sua biologia, a differenza di quella del tanto criticato Spencer, è francamente vitalistica e metafísica. La sua confutazione si fonda su una rappresentazione del

darwinismo riduttiva, scorretta e tendenziosa. Egli critica non il darwinismo, ma una sua caricatura. Non solo confonde Darwin e Spencer e ignora il carattere metaforico dell'espressione "lotta per l'esistenza", ma presenta di quest'ultima un'immagine distorta. Infatti, prima la riduce alla mera conservazione dell'esistenza, poi contrappone la conservazione, intesa negativamente come mera difesa delle posizioni conquistate, al momento positivo della crescita (*Wachstum* e *Werden*), nel presupposto che la crescita è vita e la stasi morte: "tutto ciò che è morto, meccanico cerca solo di conservarsi e obbedisce ai noti principi meccanici di conservazione; invece la vita cresce o deperisce" (*ibid*.: 42). L'adattamento, a cui danno tanta importanza i darwiniani e Spencer, è per Scheler soltanto adeguamento passivo ad una situazione data, quindi conservazione, non creazione e crescita. L'adattamento, dice, può avvenire solo dopo che un altro, creativo processo abbia prodotto un ambiente; dunque non solo presuppone una conquista precedente e dovuta ad un altro ordine di fattori, ma, essendo eminentemente conservatore, tende a bloccarne di ulteriori. È, insomma, un "principio di reazione" (*Reaktivismus*) e, in quanto tale, subordinato ad un principio libero e originario di azione e sviluppo (*ursprünglicher Aktivismus*) (*ibid*.: 43).

È facile vedere come tutto questo si applichi alla concezione dello Stato e della guerra: "Lo Stato che non cresce, che si preoccupa solo di conservarsi nelle condizioni in cui si trova è uno Stato morto, irrigidito, che rinuncia alla sua essenza, è uno Stato che si avvia alla decadenza". Non fa che adattarsi alle condizioni e ai confini stabiliti dall'evoluzione precedente. Invece, se vuole vivere, deve crescere, senza limiti territoriali, etnici o culturali. E il suo

modo di crescere è la guerra: "la guerra è lo Stato belligerante, è lo Stato nel momento di massima realizzazione della sua esistenza (*in der höchsten Aktualität seines Daseins*)" (*ibid*.: 42-43). Ogni guerra, rimettendo in questione i rapporti di forza, è un ritorno all'"origine creativa" dello Stato (*ibid*.: 17). E quando lo Stato allarga il suo ambiente e quello che Scheler chiama "il campo d'azione della sua volontà" (*die Sphäre des Staatenwillens*), l'intensità e la violenza della lotta per il cibo si riducono: ulteriore prova che la guerra non è una continuazione della lotta per l'esistenza (*ibid*.: 44)[62]. Inoltre, la guerra scarica all'esterno interessi e impulsi egoistici che, se fossero lasciati liberi di agire nella pace e all'intemo dello Stato, intensificherebbero le non meno gravi forme di violenza meschine e sleali tipiche della concorrenza commerciale. Anzi, queste energie, questi interessi e queste forme di violenza, una volta deviati verso fini superiori, disinteressati e comuni, ne risultano nobilitati. La guerra "santifica" la violenza (*ibid*.: 46). Se non ci fosse, gli uomini si divorerebbero l'un l'altro "pacificamente".

A questi si aggiungono gli altri, noti, vantaggi della guerra. Ha popolato quelle zone della terra l'ostilità delle quali ha stimolato il progresso tecnico: "l'arma precede l'utensile" (*ibidem*). Solo la guerra può contrastare gli effetti deleteri della lotta economica per resistenza, nella quale tendono a trionfare, in virtù del loro numero e della loro prolificità, gl'inferiori, col loro corredo di qualità utili alla sopravvivenza ma spregevoli. Solo la guerra può salvare dal tramonto la "minoranza nobile". L'adattamento è la prerogativa degl'inferiori, "malerba che alligna dappertutto!" (*ibid*.: 48). I veri individui superiori non si

risparmiano: "ogni vita di natura superiore è prodiga delle sue forze" (*ibid.*: 53)[63]. Gl'individui e i gruppi "nobili", quando non possono creare il loro ambiente, preferiscono, da bravi eroi, morire piuttosto che adattarsi ad uno non rispondente alle loro elevate qualità vitali e spirituali. Insomma, "la guerra è la politica demografica (non quantitativa, ma qualitativa) per eccellenza" (*ibid.*: 47). Infine, ha un grande valore educativo. Certo, può causare la morte dei migliori e più capaci (*die Tüchtigsten*), ma vedere solo questo aspetto della faccenda è un'altra dimostrazione di quel pregiudizio individualista e utilitarista che Scheler combatte. La perdita di questi individui è infatti più che compensata dall'aumento delle "qualità guerriere" e dello spirito di sacrificio in tutto il popolo; anzi, l'impulso ad opporsi al sacrificio dei migliori per la patria è "un segno sicuro della tendenza al decadimento biologico di un popolo" (*ibid.*: 52). Senza contare i vantaggi che derivano ad un popolo dalla preparazione alla guerra e dall'addestramento militare: vigore físico, disciplina, educazione della volontà, ecc. È evidente che qui agisce la secolare immagine dell'individuo come semplice servitore del gruppo, sia esso la specie o la razza, il *Volk* o lo Stato.

Ci porterebbe fuori dal tema di questo capitolo analizzare altri contenuti del libro di Scheler: la polemica antiinglese, il rapporto fra la guerra e la *Kultur*, il carattere eminentemente politico del conflitto del 1914, il suo significato cruciale per la storia europea (Scheler scrive prima dell'intervento degli Stati Uniti ma dopo quello del Giappone, e comunque il suo punto di vista è eurocentrico), il criterio della guerra giusta, la critica dell'idealismo tedesco e in particolare di Fichte, accusato (perfino lui, l'eroe della

riscossa morale tedesca contro Napoleone) di avere misconosciuto l'individualità concreta degli Stati nazionali vedendovi solo lo strumento di cui si serve lo spirito universale per educare l'umanità al cosmopolitismo. Né avrebbe molto senso insistere su aspetti più pittoreschi, ma non meno importanti, come i luoghi comuni sulle *razze* e le nazioni (in particolare sui "russi-bizantini", sui "gialli", sugl'inglesi pirati, sui francesi revanscisti) o il sogno di un'Europa occidentale federata sotto la guida militare tedesca per difendere la civiltà dal pericolo russo e orientale. Diciamo soltanto che nella conferenza *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, tenuta nel 1927 ma pubblicata postuma nel 1931, Scheler esporrà idee molto diverse da quelle espresse nell'opera del 1915 (pur senza prendersi cura di spiegare il cambiamento, anzi confutando, come se le avessero enunciate altri, tesi sostenute da lui stesso). Soprattutto proclamerà la pace perpetua un "valore assolutamente positivo" e un ideale realizzabile. Su alcuni punti centrali, tuttavia, non cambierà opinione: l'ostilità al positivismo, all'utilitarismo, all'economicismo, e al darwinismo. Questa, nel frattempo, si sarà se mai accentuata. Il darwinismo resterà sempre per Scheler una dottrina della forza e della lotta brutale per il cibo e la soddisfazione dei bisogni elementari: esso dà della natura e delle grandiose forze che vi agiscono un'immagine ben poco nobile. Tuttavia, come abbiamo visto, il rifiuto di quest'immagine della natura e della sua applicazione all'uomo non implicava il rifiuto della forza in quanto tale nelle faccende umane; tutt'altro… Si poteva dunque fare l'apologia della guerra, esattamente come i darwinisti militaristi, pur disprezzandone gli argomenti. Del resto,

Scheler non prendeva le distanze da von Bemhardi, che anzi citava con rispetto. Alla prova dei fatti, però, per quanto diverse fossero le motivazioni - nobili come quelle dei tedeschi o ignobili come quelle degl'inglesi - il risultato era uno solo: "Alla guerra!" Ma il caso di Scheler e di tanti altri deve farci riflettere sull'inconsistenza del concetto di darwinismo sociale: giocando con le parole, si potrebbe infatti dire che la sua apologia della guerra era come una forma di darwinismo sociale a cui fosse stato tolto il darwinismo; oppure un darwinismo sociale antidarwinista.

Ma vediamo un altro esempio tedesco di apologia antidarwiniana della guerra. Nel primo volume dell'*Untergang des Abendlandes* (Il tramonto dell'Occidente, 1918-1922), una delle opere tedesche più influenti del Novecento, Oswald Spengler scrisse: "Un popolo è reale solo in relazione ad altri popoli, e questa realtà consiste in opposizioni naturali e ineludibili, in attacchi e difese, inimicizia e guerra. La guerra è la creatrice di tutte le cose. Tutto ciò che è importante nel flusso vitale è acquisito attraverso la vittoria e la sconfitta" (Spengler 1997:1007). La storia è storia dei trionfi della volontà di potenza, cioè delle razze più attive e impositive; mentre quelle che privilegiano la giustizia e la verità sull'azione sono destinate alla disfatta. "L'uomo è un predatore", affermerà Spengler in una famosa conferenza del 1931, *Der Mensch und die Technik* (L'uomo e la tecnica), e tali sono soprattutto "gli uomini nati per dominare" (*Führernaturen*) (Spengler 1992: 39, 70). Ma per sapere questo, aggiunge, non c'è bisogno del darwinismo: basta "la normale esperienza dell'uomo comune".

Le civiltà, secondo Spengler, sono come gli organismi:

nascono, crescono, maturano e muoiono. Emergono dagli abissi dove ribollono le forze oscure e misteriose della vita e vi ritornano altrettanto misteriosamente, per un destino che la ragione non potrà mai svelare. Ma proprio questo organicismo induce Spengler a rifiutare il darwinismo, che considera una visione della vita "meccanica" e "spregevole", un frutto del pensiero calcolante e utilitaristico. Per di più, Darwin non ha inventato nulla. L'idea di lotta per vita (che Spengler interpreta nel senso di "lotta per l'autoaffermazione") è stata anticipata da Schopenhauer. Darwin non ha fatto altro che svilirla, dandole un senso piattamente fisiologico e privandola del suo profondo significato metafisico. L'idea dell'evoluzione era già stata formulata da Goethe, e Darwin ha svilito anche questa:

> In Goethe […] essa era sublime, in Darwin è superficiale; in Goethe era organica, in Darwin è meccanica; in Goethe era esperienza vitale (*Erlebnis*) e intuizione, in Darwin è conoscenza e legge […] La lotta per l'esistenza, che Darwin non ha ricavato dalla natura ma ha proiettato sulla natura, è solo la versione plebea di quel sentimento originario che muove l'una contro l'altra le grandi personalità nelle tragedie di Shakespeare. Ciò che in quelle era concepito, sentito e realizzato in forme come destino interiore, qui è concettualizzato come connessione causale e inserito in un sistema utilitaristico (Spengler 1997: 475).

Darwin giustifica il "sistema manchesteriano", ne rende biologicamente effettive le implicazioni politiche, poiché riconduce tutti i moventi umani alla fame e al sesso. Il darwinismo fa tutt'uno col materialismo, la democrazia e il socialismo. Quest'ultima affermazione può sembrare paradossale, ma rivela come dietro l'interpretazione spengleriana di Darwin si stagli l'ombra di Nietzsche, del Nietzsche che vedeva nel darwinismo il prodotto dello scarso spirito filosofico degl'inglesi, che nel concetto di

adattamento all'ambiente vedeva una proiezione dello spirito conformistico e passivo dei mediocri, che individuava l'essenza della vita non nella tendenza a sopravvivere ma nella volontà di potenza e nell'impulso a sopraffare e dominare; in una parola, del Nietzsche che meditò di scrivere, ma non scrisse, un "Antidarwin".

Un'ultima considerazione, prima di chiudere questo capitolo. La variante bellicista del darwinismo sociale era, anche in Germania, solo una tra le tante forme di organicismo; ma le concezioni organicistiche tedesche dello Stato, come abbiamo ricordato, affondavano le radici nelle dottrine del diritto, della storia e della tradizione, non nella biologia. Dopo la metà dell'Ottocento, esse trovarono un sostegno biologico nella teoria cellulare piuttosto che nella teoria dell'evoluzione (Weindling 1989). I sostenitori della cosiddetta teoria dello "Stato cellulare", cioè della dottrina secondo cui lo Stato era come una comunità di cellule, per lo più si opposero alle interpretazioni darwiniane della società. Il caso di Oskar Hertwig, uno dei maggiori citologi del tempo, è rivelatore. Durante la guerra, egli lanciò un duro attacco al "darwinismo etico, politico e sociale" (Hertwig 1918) - cioè alle "dottrine della lotta tra gli individui, le classi e le razze" - sostenendo che, come le cellule cooperano nell'organismo, così gli individui non possono non cooperare nello Stato, e gli Stati nelle relazioni internazionali. Secondo Hertwig, la guerra dei tedeschi era giustificabile non biologicamente, ma moralmente, in quanto guerra di difesa della *Kuktur* dall'aggressione britannica.

In questo non era solo.

7
Dalla guerra mondiale al fascismo e al nazismo

La guerra per la difesa della Kultur

Nei capitoli precedenti ci siamo chiesti quanto la diffusione delle idee darwiniane avesse modificato gli argomenti tradizionali in favore della guerra e abbiamo risposto: ben poco, perché la maggior parte di questi argomenti venne soltanto aggiornata alla luce delle idee di Darwin, ma non sostanzialmente modificata. Ci siamo poi domandati quanto la prima guerra mondiale fosse imputabile al "darwinismo alla tedesca", come fu sostenuto da molti. Anche qui abbiamo risposto: ben poco, perché sia nella propaganda di guerra sia negli scritti dei militaristi tedeschi la presenza del darwinismo è marginale, riducendosi più che altro a slogan circolanti nell'aria, e perché, inoltre, inglesi, francesi e americani non erano stati da meno dei tedeschi, fino alle soglie della guerra, nell'invocare il diritto delle razze più forti.

Adesso dobbiamo chiederci: con quali argomenti gl'intellettuali tedeschi andarono alla guerra?

Per gli avversari, il darwinismo alla tedesca era il sintomo più evidente di una sindrome congenita di cui altre manifestazioni erano state Hegel, Nietzsche e Treitschke[64]. La malattia si chiamava culto dello Stato e militarismo. È, ovviamente, una semplificazione grossolana, una vera e propria caricatura: in guerra succede di tutto, ma quello di

cui sono capaci gl'intellettuali non ha limiti. Dopo lo scoppio della guerra, il 4 ottobre 1914 novantatre personalità della cultura tedesca firmarono un "Appello al mondo civile (*Aufruf an die Kulturwelt*)"[65], redatto dal grande filologo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, in cui si respingevano le accuse di brutalità mosse all'esercito tedesco e si affermava, fra l'altro, che la Germania non aveva voluto la guerra, ma vi era stata costretta perché attaccata. Non era vero che i tedeschi conducessero la guerra nel disprezzo del diritto delle genti. Era piuttosto il contrario: "Quelli che si alleano con i russi e i serbi e offrono al mondo lo spettacolo vergognoso di eccitare mongoli e negri contro la razza bianca sono gli ultimi ad avere il diritto di atteggiarsi a difensori della civiltà (*Zivilisation*) europea". Infine veniva affermato il nesso inscindibile tra la *Kultur* e il militarismo: "Senza il militarismo tedesco, la civiltà (*Kultur*) sarebbe stata già da tempo cancellata dalla faccia della terra. È per esserne protetta che essa lo ha fatto nascere da sé, in un paese che per secoli è stato terra di predazione come nessun altro. *Esercito tedesco e popolo tedesco sono una cosa sola*. Questa consapevolezza affratella oggi 70 milioni di tedeschi senza distinzione di cultura, classe o partito" (Böhme 1975: 48).

Né questo appello né la dichiarazione che lo seguì contenevano accenni al diritto del più forte, alla lotta delle razze, e tanto meno ad argomenti darwiniani. È molto raro trovare uno scritto di autore tedesco durante la guerra in cui si affermi di combattere in nome di una legittimità conferita da argomenti biologici[66]. A se stessi e al mondo i tedeschi si presentavano come i difensori dei valori dello spirito, non della biologia o della natura. Non era solo una scelta

retorica o propagandistica: la guerra tedesca era vissuta come una guerra per la difesa della *Kultur* dall'aggressione della *Zivilisation*.

Il contrasto radicale, epocale tra *Kultur* e *Zivilisation* era emerso già a cavallo fra Ottocento e Novecento. La *Kultur* è organica alla storia e alle tradizioni tedesche; la *Zivilisation* è qualcosa di estraneo a questa tradizione. La *Zivilisation* è basata su valori economici, utilitaristici estranei all'anima tedesca. Il mondo occidentale è in preda a una "meccanizzazione" della vita e della cultura. In questa contrapposizione si sentono gli echi di due momenti decisivi della storia tedesca. Il primo è rappresentato dalle guerre di liberazione dall'invasione napoleonica. Fu il momento della riscossa nazionale, della chiamata all'unità da parte degli intellettuali tedeschi. Il secondo è la reazione romantica alla modernità e al mondo uscito dalla Rivoluzione francese e dalla rivoluzione industriale. Nella *Kulturkritik* tedesca dei primi decenni del Novecento si esprime il rifiuto di aspetti del mondo moderno che avevano trovato la loro massima espressione in Francia, in Inghilterra e poi negli Stati Uniti: il sistema liberale e democratico, l'industria che aveva sconvolto il paesaggio agrario, i rapporti umani basati sullo scambio monetario, la scienza meccanicistica, l'individualismo, la ricerca della felicità a scapito dei valori morali e dell'idealità. Io spirito mercantile e borghese. I valori della *Kultur* consistevano, per contro, nel senso dell'appartenenza alla comunità, nello spinto di servizio esemplificato dalla dedizione del militare, nella preminenza data alla realizzazione di ideali sulla ricerca dell'utile e del piacere, nella ricerca dell'interiorità e dell'autenticità contrapposta alla produzione di beni di consumo. Il

darwinismo, come abbiamo visto a proposito di Scheler, appariva una dottrina meccanicistica imbevuta dello spirito della *Zivilisation*: come aveva scritto Nietzsche (1979, § 349: 204), "intorno a tutto il darwinismo inglese spira qualcosa come l'aria ammorbata della sovrappopolazione inglese, qualcosa come l'odore di miserie e strettezze, l'odore della povera gente". Le filosofie biologiche vitalistiche che circolavano in Germania prima della guerra erano un terreno poco favorevole all'assunzione della lotta per l'esistenza e della selezione naturale come idee guida nella conduzione delle faccende umane.

È dunque paradossale che francesi, inglesi e americani accusassero i tedeschi di essere ubriachi di darwinismo e di avere per questo scatenato la guerra, quando i tedeschi invocavano i valori spirituali contro il materialismo della *Zivilisation*.

Nel 1915 l'economista Werner Sombart elaborò la contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation* nell'opera *Händler und Helden* (Mercanti ed eroi), dove gli eroi sono i tedeschi, i mercanti gli inglesi[67]. Il tedesco, incurante del guadagno economico e del godimento materiale, bramoso, per la sua natura "faustiana", di dispiegare al massimo le sue facoltà, abbraccia l'ideale eroico, per il quale è pronto al sacrificio. La guerra è una difesa degli ideali spirituali dall'angusta mentalità mercantile degl'inglesi. La definizione napoleonica dell'Inghilterra come paese di bottegai si rivela utile nel clima di guerra. Gli inglesi capiscono solo la lingua del tornaconto: parlano il gergo del mercante che bada soltanto al soldo e trova sempre argomenti per giustificare ipocritamente la propria convenienza. Nella loro mentalità commerciale e calcolatrice, non possono capire che in nome

dello spirito si possa rinunciare ad ogni bene materiale. Il loro è lo spirito dell'occidente liberale, falsamente rispettoso dei diritti dell'individuo: il vero senso della vita individuale sta invece all'interno di una comunità, come ben sanno i popoli che sono pronti a morire per difenderla. "Questa guerra condurrà la visione eroica del mondo alla realizzazione più elevata. Essa è assolutamente necessaria per impedire che questa visione sia preda delle potenze del male e della bassezza del mercante" (Sombart 1915: 92). Era giunto il giorno del giudizio fra materialismo e idealismo. La vittoria militare avrebbe dimostrato la superiorità dello spirito sulla materia, dell'interiorità sull'esteriorità.

Il popolo tedesco doveva essere libero di svolgere la missione di civiltà a cui era chiamato. Tutta la storia e la cultura tedesche rendevano la guerra inevitabile: era il culmine del lungo, sofferto processo storico di emancipazione politica e spirituale della nazione tedesca, processo ostacolato dall'invidia delle altre nazioni, in particolare della Francia. Gli intellettuali tedeschi erano in preda ad una vera e propria sindrome dell'accerchiamento[68].

Alla contrapposizione di *Kultur* e *Zivilisation* diede un contributo decisivo Thomas Mann con il breve saggio *Gedanken im Kriege* (1914) e poi con le lunghissime (e insopportabili) *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Considerazioni di un impolitico, 1915). La *Zivilisation* vi viene presentata come un gigantesco meccanismo falso e ipocrita che impoverisce l'animo umano. L'opera del 1915 è tutta una tirata contro "il letterato della *Zivilisation*", identificato nel pacifista Romain Rolland, nel retore mangiaspaghetti D'Annunzio, nei francesi imbevuti di vuota retorica, di spirito falsamente democratico e umanitario, e,

in generale, nell'atomismo individualistico, nel culto dell'utile a danno dello spirito comunitario e del senso della tradizione che sono l'essenza dello spirito tedesco. Il tedesco non è militarista perché vuole la guerra, ma perché solo con le armi può difendere quel patrimonio spirituale che si esprime nelle virtù dell'obbedienza, della lealtà, del sacrificio per la comunità. Nei *Gedanken* un *Kriege*, scritti nel settembre 1914, l'antitesi fra *Kultur* e *Zivilisation* viene riformulata come contrapposizione di spirito borghese e arte, civile e soldato. La guerra non era solo una "necessità morale", ma l'occasione epocale offerta al popolo tedesco di rivelare la sua essenza, recidendo ogni legame con l'ideale borghese della sicurezza.

> Il vittorioso e guerresco principio d'oggi, l'organizzazione, è appunto il principio primo, il primo essere dell'arte: i reciproci influssi tra entusiasmo e ordine, il metodo sistematico; il creare basi strategiche costruendo, avanzando e serbando i contatti con la retroguardia; la solidità, l'esattezza, l'accortezza, il valore, la costanza nella sopportazione di fatiche e sconfitte, nella lotta contro la resistenza della materia, il disprezzo per ciò che nella vita borghese si chiama "sicurezza" (la "sicurezza" è il concetto favorito e l'esigenza più sentita del borghese), l'adattamento a una vita di pericoli, di tensione; assenza di risparmio per il proprio essere, radicalismo morale, dedizione estrema, esperienza del sangue, piena offerta di tutte le energie fondamentali del corpo e dell'anima, senza di che sembra ridicolo intraprendere una qualsiasi impresa, l'avere infine, quale espressione della disciplina morale e dell'onore, il gusto dell'aspetto ornato e brillante… tutto ciò è in realtà militaresco e artistico al tempo stesso. Ben a ragione l'arte è stata definita una guerra, una lotta estenuante, e ancor meglio le si addice il più germanico dei vocaboli, "servizio", poiché l'attività dell'artista ha molto più in comune col servizio del soldato che con la missione del sacerdote. L'antitesi artista-borghese, tanto volentieri coltivata nella letteratura, è stata considerata un'eredità romantica in modo, direi, erroneo, perché non è questo il contrasto che intendiamo: borghese e zingaro, bensì civile e soldato (Mann 1959: 37-38).

L'"antitesi 'civilizzazione-militarismo'" è una formula, sì,

ma contiene una profonda verità: "Al nostro moralismo è spiritualmente concatenato il nostro militarismo". Il popolo tedesco è immune dalla putredine che corrompe la civilizzazione. Per questo la Germania, "paese non civilizzato, o comunque meno civilizzato della Francia e dell'Inghilterra", nutre "profonda, istintiva antipatia […] per l'ideale pacifista della civilizzazione". La pace è l'"elemento della corruzione civile" (*ibid.*: 43, 45). Mann approvava le parole di quel "letterato radicale" che, nell'entusiasmo dell'unità dei tedeschi, aveva messo da parte le differenze politiche e aveva esclamato: "Sotto la dittatura militarue la Germania ha trovato la libertà" (*ibid.*: 38).

Accenti simili risuoneranno anche dopo la guerra. Wilfried Bade, biografo di Goebbels, attribuisce queste parole al compositore Horst Wessel, autore dell'inno delle SA (*Die Fahne hoch*): "Le truppe d'assalto marciano per Goethe, per Schiller, per Kant, per Bach, per la cattedrale di Colonia e per il Cavaliere del duomo di Bamberga" (cit. in Glaser 1978: 43). E Ernst Jünger: "La guerra è nostra madre: ci ha generati nel grembo abbacinante delle trincee con un nuovo parto, e noi riconosciamo con orgoglio questa nostra origine. I nostri valori sono dunque eroici, valori di guerrieri e non di bottegai che vorrebbero misurare il mondo col metro" (cit. *ibid.*: 113). L'opera più famosa di Jünger, *Der Arbeiter* (*L'operaio*, 1932), si apre con questa affermazione: "Rievocando il secolo di storia tedesca alle nostre spalle, possiamo dichiarare con orgoglio di essere stati cattivi borghesi" (Jünger 1995: 13).

Anche intellettuali più sobri furono coinvolti nel clima generale. Abbiamo visto nel capitolo 3 il caso di Freud.

Vediamo ora brevemente quello di Max Weber. Durante la guerra è amministratore degli ospedali militari. Soffre di non essere attivo come combattente. Suo fratello Karl muore al fronte. Critica a più riprese la condotta della guerra. Invita i compatrioti alla moderazione sia nella guerra sottomarina sia nella pretesa di annessioni. Tiene ferma la distinzione fra nazione e Stato. Anche lui, però, auspica per la Germania uno spazio vitale confacente: un "maggiore spazio per i gomiti" (Smith 1986: 146). Come ricorda la moglie Marianne, affermò: "Qualunque sia l'esito, questa guerra è veramente grande e meravigliosa". Era "un'esperienza degna di essere vissuta, perché evocava le più nobili qualità di cui gli uomini sono capaci, qualità che si rivelano in situazioni simili, nel patriottismo, nella battaglia, nel cameratismo e nell'unità della patria": "disindividualizzazione", "comune rapimento nell'Intero", "amore ardente per la comunità", "unione nella fratellanza", "annullamento dell'io nel servizio" (Marianne Weber 1926: 526-530, 536).

La Germania non combatteva per motivi economici o territoriali, ma per l'onore: la guerra era il compimento, la "consacrazione", del suo destino nella storia universale (Weber 1970a; Timms 1986: 307). La guerra dimostrerà se il tedesco è un popolo politicamente maturo: solo un popolo politicamente maturo è un popolo di signori, e solo i popoli di signori sono chiamati a intervenire nel destino del mondo (cit. in Toscano 1995: 104). In un discorso del 1 agosto 1916 a Norimberga, alla manifestazione del comitato per la pace onorevole affermò che la Germania non era mossa da moventi economici, come l'Inghilterra, sempre attenta al profitto, ma dal senso del dovere che è proprio dei tedeschi.

Noi stiamo vincendo, dice Weber, però offriamo una pace onorevole; nessuna annessione: vogliamo solo difendere l'identità della nostra *Kultur*. "L'esistenza tedesca è il nostro obiettivo bellico, non il profitto". In compenso, è contento che sia impartita una lezione alla "banda" degli italiani. Italiani, russi, gurkha sono solo "carne da cannone". (Nella pubblicistica tedesca è considerato un oltraggio che i soldati tedeschi debbano cimentarsi con marocchini, gurkha, australiani). "Gli eserciti nemici sono formati *soprattutto da barbari*. Al confine occidentale sotto le armi vi è la feccia dei selvaggi d'Africa e d'Asia, più una marmaglia proveniente da ogni angolo del globo" (cit. *ibid*.: 94, 102).

> Sarebbe stata un'eterna vergogna se non avessimo avuto il coraggio di provvedere a che il mondo non fosse dominato dalla barbarie russa, dalla monotonia inglese e dalla retorica francese. Per questo è stata affrontata la guerra […] Un popolo di settanta milioni di persone ha di fronte la responsabilità di difendere l'onore dei suoi posteri e di scuotersi di dosso asservimento e vassallaggio politico […] Si vinca o si perda, dappertutto risuonerà l'orgoglio tedesco, che permetterà di celebrare il destino che ha guidato il nostro Paese sui sentieri della gloria e dell'onore. Fra millenni i nostri posteri parleranno ancora di ciò che la Germania ha saputo fare in questa guerra, che non ha eguali nella storia del mondo (cit. *ibid*.: 96-97).

La monotonia inglese e la retorica francese! Non voglio fare paragoni irriverenti, ma non posso trattenermi dal correre con la mente al film *Amore e guerra* di Woody Allen, ambientato durante l'invasione napoleonica della Russia. Il sergente istruttore russo (un nero, tanto per non fare allusioni), allo scopo di rafforzare in Woody Allen e nelle altre reclute lo spirito patriottico e antifrancese, usa anche questo argomento: "Volete voi forse mangiare *crêpes suzette* per tutta la vita?" Degli stereotipi sono vittime anche i grandi intellettuali.

Le reazioni scatenate dal conflitto mondiale fanno sentire il loro peso nelle riflessioni sulla "consacrazione intramondana della morte in guerra" che Weber svolge nell'"Intermezzo", scritto nel 1916, della *Religionssoziologie* (Sociologia della religione, pubblicata nel 1920). La guerra, in quanto minaccia realizzata dell'uso della violenza, crea nelle comunità politiche moderne "un *pathos e* un sentimento di comunità", sviluppa come fenomeno di massa "una dedizione e una comunanza di sacrificio incondizionato", "compassione e amore per il bisognoso" che superano le barriere sociali. In ciò offre qualcosa di simile, anche se solo esteriormente e su un piano diverso, politico, a quello che offrono le religioni della salvezza con la loro etica della fratellanza universale. Vi è estraneità e tensione fra le sfere della politica (cioè della pratica razionale della ragion di Stato, pratica che esclude ogni considerazione etica) e dell'etica della fratellanza nutrita dalle religioni universalistiche della redenzione. Queste ultime contrastano la violenza, e quindi lo Stato, che ne pretende il monopolio. Ma nella guerra la politica contende alla religione uno spazio che questa avoca a sé, e die la politica normalmente le lascia: lo spazio del conferimento di senso. In quanto pratica razionale avalutativa, la politica esclude la domanda sul senso; ma la guerra, evento politico, conferisce un senso alla morte dell'individuo e sacralità alla morte, anche se "in una direzione radicalmente diversa da quella di una teodicea della morte nell'ambito di una religiosità di fratellanza".

La comunità dell'esercito in campo è sentita oggi, come ai tempi del seguito guerriero [nell'antica comunità germanica], come una comunità fino alla morte - la maggiore della sua specie. E la morte in campo si distingue da quel morire che è

sorte comune agli uomini e niente più - un destino che raggiunge ognuno senza che si possa dire perché mai raggiunga proprio lui e lo raggiunga proprio in questo momento […] [Il morire in guerra] si distingue da questo morire, che è semplicemente inevitabile, per il fatto che qui, e *soltanto* qui, in queste dimensioni di massa, l'individuo può *credere* di sapere che muore "per" qualcosa (Weber 1982b: 536-537).

Come ha mostrato Domenico Losurdo in pagine penetranti, il senso della comunità e la *meditatio mortis* accomunarono molti intellettuali tedeschi di fronte alla guerra mondiale. La "trasfigurazione spiritualistica della guerra e della vicinanza alla morte" (Losurdo 1991: 10) avrebbe conosciuto in seguito elaborazioni particolarmente torbide.

Molti intellettuali tedeschi andarono dunque alla guerra col senso quasi mistico di una missione ideale, altri con vero e proprio entusiasmo (Mommsen 1981a). Ma non solo loro. Sono state scritte molte belle pagine sulla corsa alle armi che, con pochissime eccezioni, coinvolse gl'intellettuali europei in un'"ebbrezza collettiva" (Leed 1985: 71). Che cosa li mosse? Odio per il grigiore borghese, disprezzo per le fole umanitarie e democratiche, fuga dalla noia della quotidianità, ricerca di un farmaco contro una civiltà decadente, desiderio di salvezza personale, fusione nella comunità, gioia di partecipazione, liberazione dall'ipocrisia delle convenzioni, uscita dalle angustie del privato, recupero dei valori fondamentali, ritrovamento dell'originario e del naturale (Mann diceva del "demoniaco"), deresponsabilizzazione dell'individuo nell'impersonalità della macchina bellica, "unanimità di destino e anonimità di obbligazione" (Leed 1985: 71). Un "pluralismo motivazionale" (Isnenghi 1997: 139) che produsse un unico

risultato. E forse, sopra tutto, il desiderio di "redenzione attraverso la guerra" (Stromberg 1982). Rilke parlò dell'improvvisa apertura di "un cuore universale", Péguy e Claudel di "rigenerazione", Barrès di "risurrezione". Ernst Gläser scrisse: "Fui stordito da questa incomparabile ondata d'amore […] Il mondo era trasfigurato. La guerra aveva reso tutto stupendo" (Leed 1985: 71). E Thomas Mann: "Come avrebbe potuto l'artista, il soldato nell'artista, non lodare Iddio per il crollo di quel mondo di pace, di cui era così sazio, così nauseato! Guerra! Quale senso di purificazione, di liberazione, di immane speranza ci pervase allora" (1959: 40). Nelle parole di Ernst Jünger (1938: 31), la guerra "è la martellata che frantuma il vecchio mondo. È l'ardente tramonto di un'epoca che sta sprofondando e al tempo stesso l'aurora in cui ci si arma per nuove, più grandi battaglie". "Cresciuti in un'età di sicurezza, desideravamo rischi e pericoli, cose straordinarie, esperienze enormi, terribili" (Jünger 1960: 6).

Dove non poteva il disprezzo per la normalità borghese, poteva il sentimento nazionale. Anche il pacifista Bertrand Russell, che fu brevemente incarcerato per la sua opposizione alla guerra, racconta nell'autobiografia di essere stato "tormentato dall'amor di patria", di avere desiderato la sconfitta della Germania "con un ardore degno di un colonnello in pensione" e di aver dovuto usare tutta la sua fermezza con se stesso per "difendere l'onore dell'umanità" (Russell 1969: 15-16). E dove non poteva il sentimento nazionale, poteva il pregiudizio etnico, che imponeva qualche distinguo anche ai pacifisti. Russell ammetteva che, se la guerra era una follia, quella dei tedeschi contro la Russia aveva una qualche giustificazione: era una guerra

difensiva (la stessa tesi della propaganda tedesca), "il tentativo di conservare l'Europa centrale a un tipo di civiltà incontestabilmente più elevata, e di maggior valore per l'umanità, di quella di un qualsivoglia Stato slavo". La Russia e la Serbia erano "paesi barbarici", e la guerra in corso aveva radici razziali: "Nella sua essenza, questa guerra [...] è un grande conflitto razziale, un conflitto tra il Teutone e lo Slavo [...] Il conflitto tra la Germania e la Russia è stato prodotto non da questo o quell'incidente diplomatico, ma dalle passioni primitive che si esprimono nel carattere delle due razze" (Russell 1914: 3-4; cit. in Pick 1994: 222). Opinione non isolata, se il "Times" del 1 agosto 1914 pubblicava una "Protesta di studiosi contro la guerra con la Germania" firmata da alcuni professori dell'università di Cambridge: vi si affermava che combattere "in nome degl'interessi della Serbia e della Russia" contro un paese all'avanguardia della cultura era sarebbe stato "un peccato contro la civiltà". Nella stessa pagina, il pacifista Norman Angeli, futuro premio Nobel per la pace (1933) giudicava la guerra contro la Germania una follia, poiché implicava un'alleanza della Gran Bretagna con l'arretratezza slava (*ibid.*: 221, nota).

Con la guerra la militarizzazione della vita sociale divenne un fatto. Il militarismo non fu più un ideale sociale e culturale, uno slogan intellettuale, un sentimento di casta, una proposta politica per arrestare la caduta dell'Occidente nell'imborghesimento o nella democrazia: fu l'elaborazione culturale di una realtà. Scrisse Gide: "È certo che le esigenze di questa guerra hanno arruolato ogni cosa nell'esercito. Da quel momento non si riconosce più nessuna verità, se non quelle opportune, poiché non c'è peggior errore di una

verità che possa indebolire il braccio che combatte" (1924: IV, 9). L'"esperienza del fronte", la *Fronterlebnis*, generò un nuovo tipo di uomo, passato attraverso un rito di iniziazione. Quello che prima era attivismo e irrazionalismo di intellettuali antiborghesi cedette il posto al culto dell'unione tra camerati. Questo cameratismo era ora un'alternativa sociale valida anche per il tempo di pace. Gl'intellettuali erano stati apprendisti stregoni: avevano scatenato forze che li avrebbero travolti. La militarizzazione della società tolse spazio all'individualismo anarchicheggiante.

Lo spirito del 1914 venne usato abbondantemente dalla destra tedesca. "Attraverso il cameratismo, la linea del fronte è diventata la culla della comunità *völkisch"*, affermò Wilhelm Rey in una prolusione del 1934 all'Università Goethe di Francoforte (cit. in Mosse 1986:510, nota 17). Negli scritti di Jünger, come *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), *Die totale Mobilmachung* (1930), *Der Arbeiter* (1932), il soldato al fronte, prototipo dell'uomo nuovo, diventò l'Operaio, in cui le forze della mobilitazione totale manifestatesi nella guerra s'incarnavano in un'aristocrazia tecnologica globale: "Il soldato al fronte è il simbolo dell'operaio e del guerriero moderni, il portatore di un nuovo rivolgimento mondiale" Jünger 1931: 6). In questi scritti Giaime Pintor vide l'"esaltazione di una società futura fondata sul lavoro come forza religiosa e cardine di una disciplina totalitaria" (Pintor 1965: 63). Delio Cantimori parlò di "una *contaminatio* dell'esercito prussiano con l'efficienza bolscevica, del 'Tumvater Jahn'[69] con la 'Stossbrigade' del 'piano quinquennale'". Il termine *Arbeiter* doveva essere tradotto con "milite del lavoro" (Cantimori

1991: 219). Jünger, troppo aristocratico, individualista e narcisista per essere nazista senza se e senza ma, avrebbe finito col celebrare le figure dell'"anarca" e del ribelle.

Ancora sul darwinismo sociale

Tra gli storici, soprattutto di lingua inglese, è diffuso il ricorso alla categoria del darwinismo sociale nel descrivere l'ideologia fascista e nazista. Ne abbiamo visto alcuni esempi all'inizio del presente volume. Il termine viene però usato in modo piuttosto generico. Ecco, ad esempio, come in un'opera importante e già classica Stanley Payne descrive il modo in cui "dottrine divulgate al volgere del secolo da pseudoscienziati" contribuirono al clima di idee in cui si formò l'ideologia fascista.

> Mentre era sembrato che la scienza dell'Ottocento incoraggiasse il liberalismo, la democrazia e l'egualitarismo, il nuovo scientismo (di solito basato su scritti divulgativi e popolari che erano in realtà pseudoscientifici) favoriva i concetti di razza, elitismo, gerarchia e la glorificazione della guerra e della violenza. Alla fine dell'Ottocento era in auge il darwinismo sociale, che aveva generato una grande varietà di nuove teorie implicanti in modo particolare estrapolazioni pseudoscientifiche dall'antropologia e dalla zoologia. Gli scienziati di punta che diffondevano le dottrine social-darwiniste, come Haeckel e Soury[70], attraevano molti lettori (Payne 1995: 28-29).

Quanto a Hitler, Joachim Fest, autore della più nota biografia in lingua tedesca, accenna ad una "componente socialdarwinistica" del suo pensiero, nella quale è "avvertibile la tendenza di un'epoca" (Fest 2005: 58-59)[71]. La "più rozza e brutale versione delle idee imperialistiche e sodaldarwinistiche dell'Ottocento" è costantemente addotta

dal maggiore biografo di Hitler in lingua inglese, Ian Kershaw, per spiegare la sua visione del mondo, la sua politica aggressiva, le scelte economiche, la politica razziale, la decisione della soluzione finale, e perfino il suo comportamento nei rapporti personali e lo stile dei suoi discorsi[72]. L'espansionismo fascista, è stato ripetuto recentemente, si giustificava con "una concezione della storia come lotta costante nei termini socialdarwinisti della sopravvivenza e del trionfo dei più adatti". Allo stesso modo, leggiamo anche, l'elitismo fascista "si sviluppò dall'interpretazione fascista della storia in termini essenzialmente socialdarwinisti […] La produzione social-darwinistica delle *élites* (leader, nazioni, razze o culture) diede al fascismo un senso di significanza storica e una determinazione a continuare la lotta per il raggiungimento dei suoi pretesi obiettivi storici superiori" (Kallis 2000: 41).

Come abbiamo ripetuto più volte, le diverse varietà del darwinismo sociale non erano solo diverse le une dalle altre, ma anche contrastanti. Ma qui il problema è soprattutto un altro: in queste opere il termine darwinismo sociale è usato per descrivere e spiegare, come se avesse un significato univoco, mentre esso stesso richiede di essere spiegato. Con accenti diversi, lo stesso difetto radicale si ritrova in una gran massa di scritti anche recenti. Scrive Roger Griffin (1991: 86): "Forme di vitalismo, che spesso attingevano ad un niccianesimo imbastardito, e teorie della disuguaglianza naturale basate su stravolgimenti del darwinismo e dell'antropologia impazzarono nell'Europa *fin de siècle*; proliferarono in modo particolare in Germania e crearono una serra ideale in cui poterono prosperare le specie indigene dell'elitismo estremista di destra". La politica

razziale nazista, afferma un altro autore, "implicava il darwinismo sociale, ovvero la supremazia del più adatto". Alla base stava "il concetto di spinta genetica"[73]: "esso era radicato nelle idee ottocentesche di teorici marginali come Gobineau, Houston e Chamberlain [*sic*][74], collettivamente noti come darwinisti sociali, i quali trasferirono il concetto scientifico della sopravvivenza del più adatto dal mondo animale all'umano" (Lee 1998: 81-82). Lo psichiatra Fritz Redlich, già preside della Medicai School di Yale, vede nella visione del mondo di Hitler "un darwinismo sociale volgare che esaltava il dominio dei forti e la soppressione dei deboli, con le conseguenze pratiche della conquista e del genocidio". Il capitolo 11 di *Mein Kampf esponeva* una concezione "derivata da concetti malintesi e volgarizzati di Darwin, Lamarck e Haeckel, mai citati". Mai citati forse perché non letti? No: "Hitler non aveva bisogno di fare letture sul darwinismo sociale; lo viveva" (Redlich 1998: 137, 314, 327). Lo viveva tanto da comportarsi da darwinista sociale nei rapporti con i suoi collaboratori e compagni di partito! Così si spiegherebbe, secondo alcuni, il "caos amministrativo", l'"improvvisazione permanente" della sua condotta politica: "Il suo darwinismo sociale lo indusse a concludere che, se avesse lasciato che nel suo governo prevalesse la legge della giungla, sarebbero emersi i più forti e lui avrebbe potuto sostenere il vincitore. Hitler incoraggiava quindi il conflitto creando nuove istituzioni in una lotta per la sopravvivenza del più adatto". Il risultato di questa "anarchia autoritaria" fu il prevalere di volta in volta dei gerarchi più potenti in una faida continua (Welch 1998: 51). "La pratica di lasciare che i rivali lottassero fra loro per stabilire il vincitore era affatto compatibile con i principi

social-darwinisti che vigevano nel partito" (Stackelberg 1999: 141). Per questo, scrive il massimo biografo di Hitler in lingua inglese, Hitler, guidato da "un'istintiva inclinazione socialdarwinista", interveniva il meno possibile nelle dispute interne al partito nazista: "di fatto, la rivalità e la competizione gli mostravano, in conformità col suo concetto della lotta socialdarwinista, quale dei suoi sottoposti in concorrenza fosse il più forte" (Kershaw 1998: 296, 344).

Ma davvero Mussolini e Hitler erano darwinisti sociali? Davvero fascismo e nazismo si fondavano su una versione del darwinismo sociale? Bisognerebbe innanzi tutto dimostrare che erano darwiniani. Nel caso di Hitler, non è possibile. Mussolini fece suo, inizialmente, il monismo materialista ed evoluzionista che era parte del corredo d'ordinanza del socialismo italiano di allora. Addirittura, nel 1904 incrociò il ferro in difesa di Darwin in un dibattito con un pastore evangelico svizzero. Nel 1909 celebrò il centenario della nascita di Darwin inneggiando al binomio lotta per la vita-lotta di classe (Mussolini 1904, 1908). Ma poi? Torneremo su questo problema più avanti. Per ora, una considerazione di metodo. Purché rigorosamente definita (come non fanno gli autori che abbiamo citato), anche un'interpretazione parziale del darwinismo sociale può diventare una categoria storiografica: basta intendersi sulle parole. Ma in questo caso il suo legame col darwinismo biologico e con Darwin si sarà attenuato fino a sparire: allora perché parlare di *darwinismo* sociale?

Razzismi e lotta fra le razze

Abbiamo già accennato al fatto che pregiudizi razziali erano endemici nella cultura dell'Ottocento: ne abbiamo trovato tracce in molti autori e nello stesso Darwin. Abbiamo anche detto del rapporto fra le dottrine razziali e le teorie imperialistiche della guerra.

Uno dei testi più importanti del razzismo ottocentesco è l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) del francese conte Arthur de Gobineau, autore anche di novelle pregevoli dal punto di vista letterario, che fu anche segretario di Tocqueville. In lui troviamo non solo l'idea, che poi diventerà moneta corrente, secondo cui la storia è storia razziale, ma anche la concezione secondo cui la storia della civiltà è segnata da una progressiva degenerazione, dovuta alla mescolanza delle razze. Gobineau afferma la superiorità delle razze nordiche, eredi dirette della razza ariana indoeuropea. Conservatore, anzi reazionario, le idee a cui dà voce si sono formate durante la Restaurazione, per reazione aristocratica alla Rivoluzione francese e all'egualitarismo: l'aristocrazia francese, sostiene, è *razzialmente* diversa dal resto della popolazione (lui stesso faceva risalire la propria origine ad un conquistatore vichingo). Come esponente di una classe sconfitta dalla modernità plebea, non stupisce che Gobineau avesse una visione pessimistica della storia.

Quanto conta Gobineau nel razzismo che segue? È difficile dirlo, perché non si può attribuire all'influenza di un singolo autore la diffusione di idee che affondano le radici in fenomeni intellettuali e sociali molto intricati. Probabilmente non fu tanto l'influsso diretto della sua pur fortunata opera a favorire la diffusione di certe idee, ma avvenne piuttosto il contrario: pregiudizi diffusi trovarono

in lui una prima espressione compiuta ed efficace dal punto di vista letterario.

La mitologia ariana trovò un altro sostenitore in terra di Francia. Si tratta di Georges Vacher de Lapouge, che abbiamo già avuto occasione di nominare a proposito delle discussioni sugli effetti disgenetici della guerra. La sua opera *L'Arien. Son rôle social* (1899) ebbe fortuna soprattutto in Germania. Ma in Germania esercitò una grande influenza anche un inglese, Houston Stewart Chamberlain, tedesco adottivo, genero del musicista Richard Wagner (rabido antisemita) e autore dell'opera *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (18981899), alla quale faranno riferimento molti razzisti successivi, soprattutto nel periodo nazista. È importante sottolineare che sia per Gobineau sia per Vacher de Lapouge sia per Chamberlain la razza non coincide con la totalità della nazione: gl'individui inferiori della popolazione hanno un'origine razziale diversa da quella dei ceti superiori.

L'interpretazione della storia come lotta fra le razze fu sostenuta anche da autorevoli sociologi accademici (nessuno dei tre sunnominati insegnò all'università). Il più importante e noto è Ludwig Gumplowicz, originario di Cracovia e professore di sociologia a Innsbruck. Personalità tragica, si tolse la vita con il veleno insieme con la moglie. La sua opera più nota è *Der Rassenkampf* (*La* lotta delle razze, 1883). Nelle storie delle dottrine sociologiche e politiche Gumplowicz viene messo nella categoria dei "sociologi del conflitto". Nel libro *Die Zerstörung der Vernunft* (La distruzione della ragione), una storia del pensiero irrazionalista tedesco dalla Rivoluzione francese alla seconda guerra mondiale, il filosofo marxista ungherese György

Lukács lo include nel darwinismo sociale, etichetta sotto la quale raccoglie autori molto diversi. Per lui il darwinismo sociale è solo una delle manifestazioni del pensiero reazionario, antisocialistico e irrazionalistico che, rifiutando la ragione illuministica prima, hegeliana poi, infine marxiana, culminò nella "bestializzazione dell'uomo" operata dal nazismo. Ma Gumplowicz può essere definito un darwinista sociale? Si può dubitare. Innanzi tutto, come abbiamo accennato nel capitolo 1, non credeva nel progresso. Aveva una concezione non lineare ma ciclica della storia: questa non è sviluppo indefinito; cicli di civiltà si susseguono, scanditi da crisi di decadenza. Lo sfondo generale è dunque diverso da quello dei darwinisti sociali che abbiamo visto rappresentare la storia come un progresso sostanzialmente lineare, attraverso la lotta e la selezione. Inoltre, Gumplowicz critica esplicitamente quelli che chiama "sociologi darwiniani", ai quali rimprovera di sottovalutare le complessità dell'organizzazione statale e della vita politica. Infine, non considera la purezza della razza un fattore decisivo dell'ordine e della stabilità sociali; anzi attribuisce una grande importanza alla mescolanza razziale. Riconosce che gruppi di origine diversa inevitabilmente finiscono col combinarsi e col dar luogo a strutture statali: proprio questa fusione è secondo lui l'elemento più positivo del processo di formazione delle società e della civiltà stessa (Gumplowicz 1883, 1891a, b).

Facciamo ora un salto cronologico e passiamo ad un autore che esercitò una notevole influenza diretta sull'ideologia nazista e sul nazismo come fenomeno politico. Alfred Rosenberg (1893-1946) fu praticamente il filosofo ufficiale del nazismo. Finì impiccato dopo il processo di

Norimberga. Con lui le idee a cui abbiamo accennato sopra prendono un aspetto spiccatamente antisemita. In Russia negli anni della rivoluzione bolscevica, entrò in contatto con circoli reazionari russi e ne fece circolare in Germania le idee, una soprattutto: l'idea della congiura ebraica internazionale. Questa era stata sostenuta nelle *Lettere berlinesi* (1919) di Fëdor Viktorovič Vinberg, ex colonnello zarista poi emigrato a Berlino, in cui si proponevano provvedimenti repressivi di straordinaria violenza, compreso l'omicidio sistematico. Rosenberg condivide queste dottrine e nel 1923 cura un'edizione tedesca di un'opera famigerata, *I protocolli dei savi di Sion*. Si tratta di un libello apparso in Russia nel 1903 e poi diffuso in tutta Europa. Presentato come un documento segreto, casualmente scoperto, rivelante i piani del popolo ebraico per conquistare, col denaro e la violenza, il predominio mondiale, è un falso messo in circolazione dalla polizia zarista (fra coloro che contribuirono alla sua diffusione nel mondo in lingua francese vi fu Georges Simenon, l'inventore del commissario Maigret, che era un furibondo antisemita; negli Stati Uniti un molo analogo fu svolto da Henry Ford). Forte anche di questo biglietto da visita, Rosenberg diventa il braccio destro di Hitler, che lo nomina suo sostituto mentre lui si trova in carcere (dove scriverà *Mein Kampf*), dopo il fallito "*Putsch* della birreria". Diventerà poi capo dell'ufficio di politica estera, capo dell'ufficio per la supervisione di tutta distrazione scolastica e l'educazione ideologica del Partito Nazionalsocialista; nel 1941 sarà nominato ministro del *Reich* per tutti i territori occupati. Rosenberg è autore di una delle opere più rappresentative dell'ideologia nazista, o del clima di idee che in essa si esprime: *Der Mythus des XX.*

Jahrhunderts (1930) (un titolo curiosamente simile a quello dell'opera di Chamberlain). Quello che segue è un campionario delle idee di Rosenberg, con citazioni tratte dalla prefazione all'edizione 1938 dell'opera, che fino al 1942 aveva venduto più di un milione di copie.

"*Anima vuol dire razza vista dall'interno. Viceversa*, *la razza è l'esteriorizzazione dell'anima*". "La storia razziale è dunque storia naturale e mistica spirituale". "Ogni razza ha un'anima, ogni anima una razza [...] Ogni razza coltiva, come suo scopo fissato, soltanto *un* ideale" (Rosenberg 1974: 34, 37, 83-84; corsivo originale). "Oggi sta nascendo un nuovo mito: il mito del sangue, la credenza che l'essenza divina dell'uomo debba essere difesa col sangue; la credenza che incarna la limpida consapevolezza che la razza nordica rappresenta il mistero che ha rovesciato e sostituito i vecchi sacramenti" (*ibid.*: 82). Si tratta di un *mito*, non di un'idea scientifica: Rosenberg lo dice chiaramente. I popoli hanno bisogno di miti, ma questi non sono invenzioni letterarie o favole, bensì emanazioni dirette, le più vere, dello spirito di un popolo. Al popolo tedesco Rosenberg propone (o meglio ripropone) il mito del sole e dell'esperienza cosmica che "imprime negl'intimi recessi dell'anima la certezza del suo ruolo di forza cosmica primigenia, creatrice, rigeneratrice della vita" (*ibid.*: 39).

Il vigore e le grandi conquiste della Grecia classica e di Roma furono dovuti all'elemento ariano e alla selezione razziale. Tutti gli Stati occidentali e i loro rispettivi valori creativi sono il prodotto dei Germani. La decadenza fu invece causata dalla mescolanza razziale e dall'influenza orientée (un'anticipazione del pericolo bolscevico). Il Rinascimento fu un fenomeno nordico (tesi già circolante

fra gli arianisti tedeschi di fine Ottocento), ma l'Italia ha dovuto aspettare il fascismo (un fenomeno "anch'esso su base nordica") per tentare un risveglio. La Francia si salvò per un po' dalla decadenza dovuta alla mescolanza delle razze e favorita dalla Chiesa cattolica ("romano-asiatica") grazie alla breve stagione degli ugonotti, dopo lo sterminio e l'emigrazione dei quali la decadenza divenne inevitabile (*ibid*.: 79). Come ha dimostrato Chamberlain, tutta la creatività europea è riconducibile ai Germani; viceversa, la diluizione del sangue germanico ha causato la perdita della civiltà. A lui dobbiamo "la terribile consapevolezza di trovarci oggi di fronte ad una decisione *definitiva*: o conseguiamo, rivivendo e coltivando il sangue primigenio con una elevata volontà di lotta, un nuovo, purificatore livello di realizzazioni, o anche gli ultimi valori germanico-occidentali della civiltà e della disciplina dello Stato spariranno fra le sozze folle metropolitane [l'antiurbanesimo della *Kultur!*], che giacciono storpie sull'asfalto rovente e sterile dell'umanità bestializzata e sgocciolano, come germi infettanti, in un'autoimbastardente migrazione verso il Sud America, la Cina, le Indie olandesi e l'Africa" (*ibid*.: 75). Un nuovo ordine mondiale riorganizzato sulla base della germanicità (*Germanentum*) impedirà che s'inserisca "fra l'epoca della Roma nordica e quella dell'Occidente foggiato dalla Germania un'epoca caratterizzata da un'illimitata mescolanza razziale, ovvero dall'imbastardimento". Altrimenti si aprirà una "crisi mondiale totale", "l'età del caos dei popoli (*Volk-Kaos*)". "Tutta la storia europea consiste in una lotta fra questa nuova umanità [nordica] e le forze del caos" (*ibidem*). "Il compito attuale è: difesa dalle infiltrazioni delle orde africane; chiusura delle frontiere

secondo criteri antropologici; istituzione di una coedizione nordeuropea allo scopo di ripulire la madrepatria europea dai centri patogeni in continua espansione dell'Africa e della Siria" (*ibid*.: 80). Bisogna difendersi dai "subumani tartarizzati dal bolscevismo" (*ibid*.: 78) e dalla "subumanità marxista" (*ibid*.: 82). "I leader marxisti e democratici rivelano già allo sguardo il declino razziale" (*ibid*.: 81) o la loro origine ebraica. "La democrazia è il governo del denaro, non del carattere" (*ibid*.: 79).

Sentiamo in questi slogan l'estremizzazione di motivi che abbiamo già sottolineato parlando della contrapposizione fra *Kultur* e *Zivilisation*: il rifiuto del "governo del denaro", del capitale finanziario, del capitalismo mondiale, dell'industrialismo, dell'urbanizzazione a danno della campagna, della tecnica, in difesa del sangue, dello spirito, del carattere, dell'anima del popolo, del legame organico con la tradizione e l'essenza della razza.

Dov'è l'appello alle scienze naturali in tutto questo? Qui si parla di sangue, ma non del sangue biologico, bensì di un sangue mitico, o mistico. Le parole chiave - anima, mito, spirito - non sono biologiche. "*La vita di una razza non è lo sviluppo logico di una filosofia o il dispiegarsi di uno schema secondo una legge naturale*, *ma lo sviluppo di una sintesi mistica*, *un'attività dell'anima* che non può spiegarsi razionalmente né essere concepita mediante uno studio di causa ed effetto" (*ibid*.: 84; corsivo originale). Si arriva ad usare anche l'aggettivo "divino" e ad invocare la difesa della cristianità contro il materialismo. L'anima della razza è radicata nelle forze istintive, misteriose, insondabili della natura, quel fondo oscuro da cui emerge la forza che in guerra eleva il combattente ad un livello superiore, oltre il

cozzo fisico delle armi.

Negli anni 1930 Lanz von Liebenfels, un oscuro autore che secondo alcuni influenzò direttamente Hitler (Daim 1958), inventò tutta una tipologia per indicare le razze superiori e quelle inferiori. Gli uomini della razza nobile erano *Asinge* (gli Asen erano divinità della mitologia nordica), *Heldlinge* (da *Held*, eroe) o *Arioheroiker*; gli uomini della razza inferiore erano *Aefflinge* (da *Affe*, scimmia) o Ciandala (termine del linguaggio castale indù, già in voga nell'Ottocento: lo usa Nietzsche; August Strindberg lo usa come titolo di una novella). Lanz costruisce una "teosociologia" (il termine è suo) per "giustificare i prìncipi e la nobiltà" e per dichiarare alla "razza degli uomini primitivi socialista-bolscevica" la "guerra razziale condotta fino al coltello di castrazione" (Daim 1958:25, 51, 89).

Ancora una volta: quanta biologia c'è in tutto questo? Niente. Darwin sarà stato un ambiguo vittoriano pieno di pregiudizi, ma cose simili non le ha mai dette.

Potrà sembrare incredibile, ma le idee sulla razza enunciate da Rosenberg sembrarono a qualcuno ancora troppo biologiche. Di più: è possibile essere razzisti senza essere biologisti, e ancora meno darwiniani. Di più: è possibile contrapporre al razzismo biologico un razzismo dello spirito non meno intransigente. Ed è sempre possibile invocare un razzismo più spirituale e aristocratico degli altri razzismi. Proprio il fascismo italiano ce ne offre un esempio importante. Julius Evola (Giulio Cesare Evola, 1898-1974) voleva un razzismo spirituale e culturale, un razzismo delle *élites* e non dei popoli; ai suoi occhi, anche la mitologia di Rosenberg era troppo impregnata del biologismo e dello

spirito plebeo dei tempi moderni. Negli anni 1930 Evola criticò duramente il razzismo nazista, perché gli sembrava fondato su "banalità darwiniane" e su un "biologismo divinificato" (Evola 1936, in Evola 1994, I: 1994). Lungi dal tradurre in realtà politica un ideale aristocratico, il nazismo aveva assunto un carattere plebeo, massificante, in una parola si era contaminato con lo spirito della modernità, che invece doveva essere combattuto con ogni mezzo. Uno degli aspetti della modernità era proprio la naturalizzazione dello spirito e il conseguente determinismo biologico. Il mito nazista del sangue doveva, se mai, essere subordinato, al culto dello spirito, l'unico valore che si poteva contrapporre al razionalismo astratto e universalistico per restaurare la "tradizione" nordica gerarchica e aristocratica. La Germania, invece, era in preda a una "aberrante preoccupazione per tutto ciò che è biologico" (Evola 1935, in Evola 1995: 104).

> Non si deve dimenticare […] che parlar di sangue, nel caso di un uomo, non è la stessa cosa che nel caso di un animale. Intesa nel sangue l'eredità della razza, nell'animale la razza è tutto, mentre nell'uomo essa è soltanto parte. L'errore di certi "razzisti" estremisti, i quali pensano che la restituzione di una razza alla sua purità etnica significhi *ipso facto* rinascita di un popolo, sta appunto qui: essi trattano l'uomo come si potrebbe trattare un gatto, cavallo o cane "puro sangue" (cit. in Germinario: 2001: 79).

> Il razzismo scambia per causa l'effetto: qualità superiori, attitudini speciali non vengono dal sangue e dalla razza, ma da forze superbiologiche manifestantesi nel sangue e nella razza e determinanti, sotto certe condizioni, la continuità di una eredità, per così dire, trascendente. Quando il contatto con queste forze superindividuali è spento, come unico punto d'appoggio resta l'automatismo e l'eredità biologica, cioè razza e sangue, in quanto ancora conservino, per così dire, l'eco o la traccia dell'azione dall'alto che vi si era manifestata. Ma tutto ciò è già sopravvivenza: prive della loro scaturigine profonda, le qualità di razza non possono conservarsi a lungo (Evola 1936b, in Evola 1994, I: 83).

> Così come vengono percepiti, il pensiero nordico, l'arianità, l'idea imperiale, la dottrina di una razza superiore risultano oppresse da una interpretazione totalmente estranea al grande respiro della corrispondente tradizione originaria […] La tradizione nordica non è seminaturalistica, cioè da interpretare [*sic*] non solo sulla base del sangue e del suolo, ma una categoria culturale, come una originaria forma trascendente dello spirito, della quale il tipo nordico, la razza ariana e la generale civiltà indogermanica sono solo l'espressione esteriore (resoconto di una conferenza di Evola a Berlino, 1937; cit. in Germinario 2001: 79, nota).

Il razzismo doveva fondarsi sulla conservazione delle differenze. Invece, nella "concezione fatalistica" che prevaleva in Germania, il razzismo appiattiva l'uomo sull'animale e concedeva anche gli spiriti plebei, in nome della circolazione del sangue nella razza, il privilegio di appartenere alla razza superiore. "Il nazismo involgariva il concetto di razza, ridistribuiva al desco delle masse abbrutite dalla modernità una pietanza che il rozzo palato di queste non sarebbe riuscito a gustare e apprezzare, eliminando in questo modo qualsiasi prospettiva o dimensione trascendente, spirituale e aristocratica della razza" (Germinario 2001: 79). In questo il fascismo era diverso: "Il fascismo sostiene una concezione *etica* dello Stato, mentre il nazismo ne sostiene una che, in fondo, è *naturalistica*" (Evola 1937; cit. *ibid*.: 72). Ancora nel 1953, Evola rimproverava allo stesso Hitler "gli orizzonti e la sensibilità di un mediocre borghese", "la brutalità e la volgarità di un proletario socialista" e "il più vieto e scaduto scientismo": prova di quest'ultima cosa era il fatto che "con trivialità darwiniana come legge suprema della vita riconosce il diritto del più forte" (Evola 2001: 256).

Alla spiritualità e interiorità del vero concetto di razza corrisponde secondo Evola il carattere eroico e spirituale della vera dottrina della guerra. Come la "razza dello

spirito" agisce formativamente, nelle stirpi superiori, sulla parte meramente biologica dell'uomo elevandolo ad una realtà superiore e trascendente la materia, così la lotta fisica offre la possibilità del risveglio di forze profonde e di una "trasfigurazione della personalità" mediante l'ascesi eroica. La guerra è un momento esistenziale e metafisico, prima che politico, un'ascesi attraverso la lotta fra l'io spirituale e l'io materiale. La vittoria sarà, in senso mistico, una "rinascita interiore" (Evola 1986: 29-30), anche se sarà coronata dalla morte. L'eroe "non muore veramente, ma diviene parte di un esercito mistico in una lotta cosmica" (Evola 1974: 302). Questa è la concezione che della guerra ha tramandato la genuina tradizione ariana: "una lotta perenne tra forze metafisiche". "L'essenza della tradizione sta nel concepire la piccola guerra, cioè quella concreta, armata, come una via attraverso la quale si può realizare la "grande guerra santa", la guerra interiore, in perfetta simultaneità" (Evola 1986: 32).

Non a caso le grandi religioni distinguono fra due tipi di guerra: la guerra "piccola", quella fisica, materiale, combattuta col mondo esterno, e la guerra "grande", quella spirituale e veramente "sacra", "la lotta dell'uomo contro i nemici che egli porta in se stesso" (*ibid.*: 18). La prima è solo l'occasione esteriore della seconda, che può farne a meno. Per quanto immani possano esserne le vicende e le distruzioni, la guerra esteriore rimane sempre la piccola guerra.

La "grande guerra sacra" è invece d'ordine interiore e immateriale, è la guerra che si combatte contro il nemico, o il "barbaro", o l'"infedele" che ognuno porta in sé o che vede sorgere in sé nel momento in cui egli vuole assoggettare tutto il proprio essere ad una legge spirituale. Come brama, tendenza, passionalità, istinto, debolezza e vigliaccheria interiore, il nemico che è nell'uomo naturalistico

va vinto, spezzato nella sua resistenza, tratto in ceppi, reso suddito dell'uomo spirituale: questa essendo la condizione per raggiungere l'interna liberazione, la "pace trionfale" che permette di partecipare a quel che sta di là sia da vita che da morte […] La grande guerra santa è l'ascesi di ogni tempo […] È proprio alle tradizioni eroiche il prescrivere la "piccola guerra", cioè la guerra vera, cruenta, come strumento per realizzare la "grande guerra sacra"; tanto da far sì che, alla fine, le due divengano una sola e medesima cosa […] In termini più concreti, le situazioni, i rischi, le prove proprie alle vicende guerriere provocano un affioramento del "nemico" interiore, il quale come istinto di conservazione, viltà ovvero crudeltà, pietà ovvero cieco scatenamento, insorge come cosa da vincere all'atto stesso di combattere contro il nemico esteriore […] Al nemico esterno fa dunque riscontro il nemico interno, che è la passionalità, la sete animale di vita (Evola 1974: 307-308, 311).

La guerra è la "via d'iddio", e nell'eroe si ravvisa "qualcosa di una manifestazione divina". In questa luce, la politica si trasfigura nella realizzazione di un evento destinale: "nel punto in cui la vocazione guerriera assurge veramente a quest'altezza metafisica riflettendo l'èmpito dell'universale, non può, in una razza, non tendere ad una manifestazione ed ad una finalità parimenti universale, il che significa: *non può non predestinare quella razza all'impero*" (*ibid.*: 314)[75].

Siamo qui agli antipodi sia di ogni forma di darwinismo sociale, anche del più irrazionalistico, sia del razzismo biologico. All'atto pratico non cambia molto (si può marciare divisi per colpire uniti), ma per la storia delle idee e per il giudizio storiografico cambia quasi tutto.

Lo "spazio vitale"

È un luogo comune di ogni interpretazione della storia come lotta di razze che una razza vigorosa si espanda inevitabilmente in nuovi territori sotto la spinta

dell'aumento della popolazione. Fino a tempi recenti - certo almeno fino alla seconda guerra mondiale - la prolificità di una nazione è stata unanimemente considerata un segno di vigore e di superiorità, qualcosa che i governi dovevano incoraggiare. Di qui le politiche natalistiche di molti governi, e le preoccupazioni, a cui abbiamo già accennato nel capitolo 2, di coloro che vedevano nel rallentamento della crescita demografica un fattore di indebolimento della potenza nazionale, se non addirittura la prova della degenerazione della civiltà europea. Alla fine dell'Ottocento un nuovo concetto venne ad arricchire in Germania l'armamentario impiegato nelle discussioni sulle migrazioni razziali che avevano determinato il corso della storia e lo sviluppo della civiltà: il termine *Lebensraum* (spazio vitale), introdotto nella *Politische Geographie* (1897)[76] del geografo e antropologo Friedrich Ratzel (1844-1904).

Genericamente influenzato, come tanti, dall'evoluzionismo darwiniano (ma sempre più tiepido, col passare del tempo, verso la selezione naturale), Ratzel fu influenzato ancora di più dalle teorie dello zoologo Moritz Wagner. Questi aveva individuato nella migrazione e nella conseguente colonizzazione di nuovi ambienti il fattore evolutivo più importante; aveva rimproverato a Darwin di aver sottovalutato l'importanza dell'isolamento geografico, che favoriva il consolidamento delle varietà sorte in un nuovo ambiente, o selezionate da questo, e quindi la formazione di specie nuove: quanto più successo una specie aveva, tanto più tendeva ad espandersi in nuovi ambienti, quindi a variare per adattarvisi, quindi a produrre nuove varietà e nuove specie. Analogamente, secondo Ratzel, avveniva per i popoli e le culture: le migrazioni erano il

fattore più importante della storia umana. L'inevitabile concorrenza darwiniana fra i gruppi umani avveniva soprattutto sotto forma di lotta per lo spazio. Un *Volk*, per sopravvivere e prosperare, deve espandersi, "colonizzare", e, viceversa, il successo nell'espandersi dimostra la sua superiorità. Le culture superiori, cioè più capaci di colonizzare, scacciano le inferiori. Questo non vuol dire necessariamente sterminio o espulsione effettiva di una popolazione da parte di un'altra. Nella grande maggioranza dei casi, anzi, una cultura vittoriosa si sovrappone a una preesistente, della quale rimangono tracce.

In antropologia Ratzel è "diffusionista". Nel mondo vi è un numero limitato di culture, ognuna dominante in una regione più o meno vasta. Esse consistono in combinazioni particolari di un certo numero di tratti o caratteri culturali (utensili, manufatti, istituzioni, ecc.) e si diffondono a partire dai centri dove sono originariamente comparse. La diffusione può avvenire mediante i traffici, la guerra e, soprattutto, l'emigrazione. Quest'ultima produce in alcuni casi mescolanze dei tratti, ma per lo più innovazioni, dovute all'adattamento al nuovo ambiente. Anche le forme politiche e culturali sono un adattamento all'ambiente. Come Wagner, Ratzel fu favorevole all'espansione coloniale; intervenendo in un dibattito che fu molto vivace in Germania soprattutto dagli anni 1880, si schierò con le forze nazionalistiche e conservatrici che premevano per una soluzione imperialistica delle tensioni sociali conseguenti all'industrializzazione: l'emigrazione in nuovi territori le avrebbe allentate, accrescendo nel contempo il prestigio internazionale e la ricchezza materiale della Germania. Ricordiamo che anche Max Weber, in una famosa

prolusione del 1895 a Friburgo, sostenne la necessità di creare un legame spirituale ed affettivo fra tutti i tedeschi che, sotto la guida degl'intellettuali, convogliasse le energie della nazione verso le necessarie riforme politiche. Necessario complemento di questa politica interna era una politica estera di ampio respiro (*Weltpolitik*). Weber era favorevole alla colonizzazione ad Oriente, ma non ad insediamenti oltremare, come invece sosteneva Ratzel.

Ratzel aderì alla Lega Pangermanica (1894), ma criticò il razzismo alla Gobineau o alla Chamberlain e l'antisemitismo sempre più diffuso. Attualmente, sosteneva, non ci sono più razze pure, se mai ci sono state. Il *Volk* era per lui e per i suoi seguaci un'entità culturale, non razziale. Solo negli armi 1920 razzismo, ideologia *völkisch e* dottrina del *Lebensraum* si integrarono in una ideologia aggressiva. Fino a quel momento, nonostante le ambiguità terminologiche e concettuali e la frequente sovrapposizione col concetto di razza, il *Volk* significò due cose diverse. Per gli antropologi tedeschi era un sistema di idee diffuse in una popolazione e aventi origine in una sorta di fondo di idee universali comuni all'intero genere umano; diverse combinazioni o accentuazioni degli stessi tratti definivano culture diverse, ma nel quadro della sostanziale unità mentale dell'umanità (credenza ereditata dalla tradizione positivistica). Per i seguaci dell'ideologia *völkisch*, era invece un'entità mistica, definita facendo ricorso ai miti nordici e a nozioni nebulose come "sangue", "suolo", "anima" e "spirito". In questa composita mitologia, l'invocazione della natura, del sangue e della razza non comportava affatto un riferimento a concetti propriamente biologici o antropologici. Mentre per gli antropologi, nonostante la decrescente fortuna della teoria

darwiniana e della selezione naturale, l'evoluzione costituiva pur sempre un quadro generale di riferimento, per gl'ideologi *völkisch* essa era un parto dello spirito materialistico estraneo all'anima tedesca: il tempo in cui si svolgevano le vicende che si sarebbero concluse con il trionfo mondiale della razza germanica era un tempo mitico, non il tempo reale della storia documentata. Queste idee germogliarono in un clima ostile alla scienza positiva, ostilità poi ereditata dai nazionalsocialisti. L'evoluzionismo biologico non era certo consonante con questa ideologia: se non altro, andava contro la credenza che i caratteri razziali fossero immutabili, fissati fin dalla loro origine nell'oscuro fondo della natura (Mosse 1984: 151). Anche presso i teorici della "rivoluzione conservatrice" degli anni 1920 il darwinismo incontrò poco favore. Ad esempio, in *Das Dritte Reich* (Il terzo impero, 1923) Arthur Moeller van den Bruck affermava che "l'evoluzionismo è una petizione di principio per quanto riguarda la questione delle origini: possiamo spiegare l'evoluzione solo se postuliamo un atto originale di creazione a cui tutta la vita, compreso l'uomo, deve l'esistenza" ([1923] 1934: 53). Basta sfogliare *Le origini intellettuali del Terzo Reich* di George Mosse per accorgersi dell'assenza di argomenti e concetti darwiniani nella pubblicistica in cui prende forma l'ideologia nazista. Non si capisce come, nonostante la qualità della documentazione da lui stesso raccolta. Mosse possa parlare anche lui di un "darwinismo sociale tipico di gran parte dei teorici di destra" (Mosse 1984: 138). Sarà sociale, ma non è darwinismo. Razzismo biologico e razzismo mitico possono convergere e intrecciarsi, ma sono due cose distinte.

Il concetto di *Lebensraum* fu sviluppato in senso

militaristico e imperialistico da Karl Haushofer (1869-1946). Al centro della storia stava il *Volk*. la sua espressione sociale e culturale era la nazione, la sua espressione politica lo Stato. Allo sviluppo del *Volk* e al pieno dispiegamento della sua ricchezza spirituale era indispensabile il possesso di una quantità adeguata di suolo, ovvero di *Lebensraum*. La politica doveva mettersi al servizio di questa esigenza vitale. Haushofer metteva così in stretta relazione questo concetto con la disciplina della "geopolitica" (Jacobsen 1979, 1981). Il termine, coniato dallo svedese Rudolf Kjellén (1864-1922), indicava la "scienza delle relazioni fra lo spazio e la politica, che intende mostrare come le conoscenze geografiche possano diventare un corredo intellettuale al servizio dei capi politici" (Smith 1986: 2000)[77]. Sotto il nazismo, nelle scuole tedesche si insegnava che "la geopolitica è la dottrina dei rapporti fra razza e spazio nel destino dei popoli" (Losano 2005: 36).

È importante ricordare che la geopolitica non era un'invenzione tedesca. Fra i suoi fondatori vi era l'inglese Mackinder, già incontrato, che fu direttore della London School of Economics and Political Science. Egli aveva avanzato la teoria secondo cui nello scacchiere mondiale vi erano settori strategici che dovevano essere controllati dalle razze più efficienti e affidabili dal punto di vista della civiltà e dell'equilibrio politico globale. In una famosa conferenza del 1904 aveva indicato il "perno geografico della storia" in un'area di 21 milioni di miglia quadrate nella parte interna dell'Eurasia, un'area inaccessibile dal mare, ma percorribile a cavallo, come dimostravano le orde che nel corso della storia avevano scorrazzato per le steppe, ricca di acque, di legname, con pascoli scarsi ma ben distribuiti. Chi la

controllava controllava il mondo. L'ordine mondiale sarebbe stato minacciato se un'unica potenza avesse unito sotto il suo dominio il fronte oceanico alla regione perno. Il pericolo poteva venire dalla Russia, se si fosse estesa in Europa o si fosse alleata con la Germania, o dai cinesi, se, "organizzati dai giapponesi", avessero rovesciato l'impero russo. In seguito, Mackinder incluse nell'area decisiva il Tibet e la Mongolia, ma il messaggio non cambiò: chi controllava quell'"isola mondiale", la *Heartland* (la terra al cuore del mondo), la regione che andava dall'Europa centro-orientale alla Mongolia, dominava il mondo. Particolarmente strategici erano il Baltico, il Mar Nero e l'Europa orientale, dunque la fascia compresa fra l'Estonia e la Bulgaria. Su queste zone puntava da secoli l'espansionismo tedesco; a queste avrebbe rivolto le sue mire Hitler. Haushofer, le cui opere furono studiate da Rudolf Hess - del quale era amico -, si basò sulla geopolitica per sostenere la necessità della "guerra totale" (Ebeling 1994, Hipler 1996). È l'idea della guerra che Hitler avrà in mente fin dall'inizio: non una guerra finale che instaurerà la pace perpetua sotto il dominio della razza germanica, ma la guerra *permanente*. Nella dottrina nazista dell'espansione ad Oriente convergevano tre ideologie: la credenza, tipica di molte ideologie antimoderne, che il nucleo della purezza razziale risiedesse nei contadini, e che quindi lo Stato tedesco potesse esistere solo sulla base della purezza del sangue e del suolo che Io nutre (dottrina riassunta nel famigerato slogan *Blut und Boden*); la dottrina secondo cui l'incremento demografico insopprimibile nelle razze vigorose rendeva indispensabile la conquista di nuovo spazio vitale; la dottrina geopolitica dell'importanza decisiva

del blocco continentale eurasiatico (Losano 2005: 37).

Mein Kampf

E veniamo a Hitler in persona. Il famigerato *Mein Kampf* (*La* mia battaglia, 1925-1926), da poco accessibile legalmente anche al lettore italiano, è un'opera culturalmente men che mediocre e (se riusciamo per un attimo a dimenticare chi Io ha scritto) mortalmente noiosa. Contiene non tanto i deliri di un folle, quanto la ripetizione ossessiva di poche idee intorno a cui è organizzato tutto il resto. Fra queste ce ne sono di socialdarwiniste? Invano cercheremmo concetti realmente biologici nelle poche pagine che sono dedicate alla legge naturale della lotta e della vittoria del più forte. Su tutto dominano la nozione della purezza della razza, la denuncia del pericolo ebraico, l'odio anticomunista. Il popolo tedesco deve far fronte al pericolo che viene da Oriente, e a questo scopo deve ritrovare le sue radici, la purezza del sangue. I nemici sono l'industrialismo che uccide la vitalità rurale, l'aristocrazia finanziaria, la ricchezza, il capitalismo internazionale, il bolscevismo, tutti quelli, insomma, che avevano individuato i difensori della *Kultur* contro la *Zivilisation*. Il marxismo è un'arma del capitale borsistico internazionale[78].

Hitler ammira Sparta, l'impero germanico medievale, la Chiesa medievale, che garantiva l'ordine e la disciplina (Cristo, per lui come già per Chamberlain, era ariano). Gli piace anche l'America, nazione vigorosa grazie all'immigrazione nordica (ma poi rimarrà deluso dal democratico presidente Wilson). Spera in un'alleanza della

Germania con l'Inghilterra, nazione razzialmente sorella, in funzione antibolscevica. Come Haushofer[79], ammira il Giappone, "terra fascista per natura", per il culto delle virtù militari e perché immune dal contagio ebraico e cristiano. Disprezza le masse e la democrazia. Gli Stati si sono originati da nuclei razziali creativi e lo Stato è ordinamento razziale della sovranità. Le nazioni non sono comunità di origine, ma compagini di dominio formate da razze di diverso valore. Fin dall'inizio della storia, nuclei di ariani penetrarono fra le razze inferiori e vi portarono la "forza primordiale creatrice di civiltà", servendosi del lavoro delle masse sottomesse. Le civiltà vanno in rovina quando le razze superiori mescolano il loro sangue con quello degli schiavi. Il partito nazionalsocialista è il rinato nucleo ariano del popolo tedesco destinato dalla natura a dominare. La guerra è il mezzo con cui si adatta la superficie territoriale alla popolazione crescente; quelle deboli devono fare spazio alle forti: ecco reinterpretato in modo aggressivo il concetto di *Lebensraum* (Lange 1965). "Le nazioni che fanno propria la politica dello spazio sono sempre stati popoli contadini e guerrieri. La spada proteggeva il solco, l'aratro nutriva la spada" (Nolte 1993: 667). Un'immagine cara anche a Mussolini.

Fin dall'inizio Hitler ha in mente la preparazione della guerra, una guerra perenne, da finanziare con la depredazione dei vinti. Una pace che duri più di venticinque anni, afferma, è nociva. Una guerra costante sul fronte orientale contribuirà a creare una razza forte e impedirà che la Germania ricada nell'effeminatezza europea. Il dominio mondiale a cui Hitler mira non culminerà in una pacificazione dittatoriale, ma sarà un

costante stato di guerra: lo scopo finale è il raggiungimento e l'affermazione della sovranità incondizionata dello stato razziale tedesco in una guerra eterna. Nel nazionalsocialismo la guerra ha ritrovato la sua fisionomia originaria: essa è "la forma più alta di vita", quella che fa di un popolo una vera razza, e di un adolescente un uomo. Quella hitleriana non è solo una guerra di aggressione, ma una guerra di rapina e di sterminio. Il partito nazista si rivelerà al mondo come "il più ingordo rapace della storia universale". Nello stesso tempo, bisogna condurre la "lotta mondiale per il risanamento". Gli ebrei e gli individui biologicamente deboli e inferiori vanno messi in condizioni di non nuocere: "Anche se in Germania nascesse ogni anno un milione di bambini e ne venissero eliminati fino a 700 o 800 mila dei più deboli, il risultato finale sarebbe addirittura un aumento di forza" (cit. in Kershaw 2000: 255-256). Tutto questo prima di prendere il potere e di lanciare il progetto "*Lebensborn*" (sorgente di vita), mirante a purificare la Germania dagl'individui inferiori mediante misure eugenetiche, sterilizzazione forzata ed eutanasia. Fra il 1934 e il 1939 furono sterilizzate almeno 200.000 e forse anche 400.000 persone. Ufficialmente, altre 100.000 furono soppresse.

Le parti "biologiche" di *Mein Kampf* vertono interamente sul concetto di razza. La vita è una lotta in cui vince il più forte: la lotta eterna evita la putrefazione e rende possibile lo sviluppo verso forme superiori. "La battaglia per il pane quotidiano seleziona i deboli, i malati, gli imbecilli, mentre la lotta dei maschi per conquistare la femmina garantisce solo ai più sani il diritto o la possibilità di procreare. E la lotta è sempre un mezzo per aumentare la salute e la resistenza della specie; una causa cioè del suo progresso"

(Hitler 2002: 266). Hitler ha forse in mente l'evoluzione biologica? Il testo è troppo vago, e comunque Darwin non è mai menzionato. Fatto sta che Hitler pensa sempre e solo alla lotta fra le razze. Tutti gli esempi zoologici (pochi) servono solo a descrivere l'essenza di questa lotta mediante analogie fra le specie animali e le razze umane e per sottolineare che è "volontà della natura" e "volontà del Creatore" che l'accoppiamento avvenga solo fra individui della stessa specie: il forte con il forte, il debole con il debole; e il ruolo del più forte è dominare. "Un essere beve il sangue dell'altro. Uno trova nutrimento dalla morte dell'altro. Inutile blaterare di umanità […] La lotta rimane" (cit. in Nolte 1993: 685). La guerra decide chi è padrone e chi è schiavo. Nonostante "l'impudente e sciocca critica dei moderni pacifisti ebrei", l'uomo non può pretendere di correggere la natura (Hitler 2002:267). Chi tenta di ribellarsi alla "ferrea logica della natura" incrociando le razze e commettendo "peccato contro il sangue" diffonde un contagio lento e inesorabile e va inevitabilmente incontro alla rovina. Qui siamo in un clima nettamente non darwiniano: come ormai sappiamo, la lotta per l'esistenza attraverso cui si produce la selezione naturale non avviene fra le specie, ma all'interno della stessa specie: è la concorrenza intraspecifica fra le tigri nella caccia alle gazzelle, e fra le gazzelle per sfuggire alle tigri. A Hitler sta a cuore solo affermare un parallelo fra specie biologiche e razze. Se è darwinismo, il suo è puramente superficiale.

Quando parla della guerra, Hitler ne sottolinea i moventi ideali. Per esempio, la guerra del 1914 fu voluta dal popolo tedesco non per brama di possesso, ma con "entusiasmo tumultuoso" e come "liberazione" dall'accerchiamento: fu

"l'ultima fiamma di un istinto di conservazione nazionale contrario alla paralisi pacifista marxista del nostro corpo popolare" (*ibid*.: 292). Due principi regolano tutta la storia umana: il materialismo (che assume le forme dell'ebraismo, del bolscevismo e del capitale finanziario), e l'idealismo. Il primo genera l'egoismo; il secondo rende capaci di adempiere il proprio dovere, di agire non per sé, ma per la collettività, di sacrificarsi per questa (*ibid*.: 274). Nessuna forza sociale diventa efficace se non si pone al servizio di un valore ideale.

La forza di questi slogan stava nella loro minacciosa ambiguità. Si faceva appello a forze oscure, mistiche, misteriose, che ribollono nel seno della natura e diventano creatrici di storia solo quando alla purezza del sangue si unisce il valore degli ideali che "con la spada difendono il solco". Con l'appello ossessivo all'idealità Hitler toccava una corda a cui, come abbiamo visto, l'opinione colta tedesca era particolarmente sensibile. Salvo qualche goffo militare, nessun intellettuale (o presunto tale) tedesco ha esaltato la guerra in nome di interessi puramente materiali o biologici. Certo, il nazismo poté realizzare i suoi progetti barbari grazie alla fattiva collaborazione di medici e biologi. Ma, nonostante la somiglianza superficiale con l'immagine predarwiniana della natura "rossa di zanna e d'artiglio", il mito del "sangue" e del "suolo" non aveva niente in comune con la teoria della formazione di specie nuove mediante la selezione naturale delle varietà vantaggiose nella lotta per l'esistenza.

Apologie italiane della guerra

In Italia, com'è noto, ci fu un intenso dibattito prima dell'intervento nella Grande Guerra. Molti interventisti affermavano che la giovane nazione italiana aveva bisogno di "un caldo bagno di sangue rigeneratore". Per altri, questo popolo fresco di energie ma inesperto doveva ancora essere temprato in un cimento supremo. L'idea che l'Italia, per assurgere al rango di grande nazione moderna, dovesse passare attraverso l'esperienza di una guerra fu non di rado accompagnata da una vera e propria esaltazione della violenza. Questa era emersa già in occasione del conflitto russo-giapponese del 1904-1905[80], e soprattutto della guerra di Libia.

Il conflitto russo-giapponese fu salutato con entusiasmo come la dimostrazione della "modernità della guerra" da Enrico Corradini, nazionalista, imperialista ed esponente del mito della palingenesi nazionale attraverso la guerra. Non furono da meno rappresentanti del sindacalismo rivoluzionario, come Angelo Oliviero Olivetti, che nel 1911 esaltò la "palingenesi attraverso il crogiuolo ardente della lotta" (cit. in Gentile 1996: 39).

Nella retorica bellica di Corradini non c'è il minimo accenno alla biologia o all'evoluzionismo, nemmeno quando proclama l'uomo "animale guerriero" e la volontà della natura "suprema legge" (Corradini 1912: 142; 1914: 330). Non gli servono. Contro i nemici che già conosciamo - l'intellettualismo, l'umanitarismo, il pacifismo, il socialismo, lo spirito borghese, il materialismo, l'individualismo, l'internazionalismo - basta e avanza l'appello ai valori dello spirito. La morale della guerra è l'antitesi alla "morale universale della bestia trionfante, di tre bestie trionfanti: della materialità, dell'egoismo, della ottusità", morale del

socialista e del borghese. La guerra di Libia, afferma nel 1912, ha fatto finalmente risplendere in Italia la "morale dell'uomo soldato": "è la legge del tutto per nulla. Il massimo sacrificio: morire; per il minimo di ricompensa: nulla. L'uomo non può essere moralmente più bello". È una morale superiore perfino a quella cristiana, che promette pur sempre una ricompensa celeste, e naturalmente alla "morale umanitaria". Contro "questo umanitarismo di triplice provenienza […] in coro con l'affarismo, con l'usura, con le borse delle capitali d'Europa" (1912: 141-142). L'impresa di Tripoli ha mostrato di che pasta eravamo fatti noi italiani: "eravamo, e non lo sapevamo, eravamo e non lo credevamo": "In questo tempo di cerebralismo anarchico, usati da un periodo che aveva ridotta la nostra vita pubblica ad una rissaccia di servi, […] vi sono alcuni i quali sperano nell'avvento d'una nuova civiltà guerresca a restaurare i valori dei popoli migliori e degli uomini migliori. Uno di quelli che sperano, io celebro il reggimento e la corazzata" (*ibid*.: 147, 149). "Dovere essenziale del nazionalismo - ribadisce nel 1913 - è la formazione d'una *coscienza guerresca* da opporre alla coscienza pacifista", alla "triplice pacifista": "il pacifismo idealista della borghesia colta e cosmopolita dell'Europa contemporanea", "il pacifismo di classe, o meglio della lotta di classe", "il pacifismo plutocratico […] degli uomini d'affari, dei mercanti, dei banchieri, degli impresari" (1913: 171, 173). Contro questi il nazionalismo leva alta la bandiera dello spirito. La parola d'ordine sarà: "*Con la religione e per la religione della nazione guerreggiare per le supreme ragioni dello spirito*" (*ibid*.: 175; corsivo originale). Il vitalismo soccorre e rafforza l'appello allo spirito. Il nazionalismo

subordina l'individuo alla nazione. È "una dottrina spirituale", ma è anche "naturalista": "risottomette l'individuo alle leggi naturali ed universali della pace e della guerra; mentre il pacifismo era un sistema della ragione umana proclamatasi organo costituente del gran tutto" (*ibid.*: 176). La volontà della natura "è volontà di produzione, volontà di moltiplicazione e propagazione della specie". Gli uomini avidi e le nazioni ambiziose che seguono i loro istinti per colonizzare e conquistare possono esserne accecati, ma attraverso loro "la natura raggiunge i suoi fini che consistono nel far sì che l'energia produttiva e il vigor di vita vengano trasportati dai punti del globo dove abbondano, nei punti dove mancano". La volontà della natura "è suprema legge" (1916:330). La guerra di Libia "si può esattamente definire una operazione di espropriazione per ragione di pubblica utilità", non solo dell'Italia, ma "del genere umano" (1913: 173).

Nessun linguaggio biologistico, né in Corradini né in altri. A meno che non si veda una consapevole applicazione delle teorie eugenetiche e del darwinismo in uscite come questa di Papini:

> In verità siamo troppi nel mondo. A dispetto del malthusianismo la marmaglia trabocca e gl'imbecilli si moltiplicano. C'è fra noi un'infinità di gente assolutamente inutile e superflua. Non vive che per aiutare a vivere altra gente inutile che lavora per lei. È il mutuo soccorso di quelli che non hanno nessuna ragione di esistere. E non godono in nessuna maniera: in fondo non vivono neppure. Trascinano la loro bestialità rassegnata nell'orme di altre inutili generazioni. Si annoiano e annoiano; soffrono e fanno soffrire. Per diminuire il numero di codeste bocche dannose qualunque cosa è buona: eruzioni, convulsioni di terra, pestilenze. E siccome tali fortune son rare e non bastano ben venga l'assassinio generale e collettivo (*La vita non è sacra*, "Lacerba", 1, 20, 1913; cit. in Isnenghi 1997: 102).

Le voci più chiassose, ovviamente, furono quelle dei futuristi: nei loro scritti hanno un posto centrale il vitalismo, la concezione irrazionalistica della politica, il primato del pensiero mitico, l'attivismo frenetico. E anche per loro si è parlato di darwinismo sociale (Gentile 1996: 170). Nel movimento futurista c'è avversione profonda per l'industrialismo, l'urbanismo, il capitalismo, il materialismo, l'umanitarismo, l'intellettualismo, l'economicismo, il parlamentarismo, il buon senso borghese e acquiescente. In uno scritto che si intitola *La distruzione della sintassi* (1913), Filippo Tommaso Marinetti afferma che "la guerra è la grande, sacra legge della vita […] il collaudo sanguinoso e necessario della forza del popolo" (Marinetti 1968: 59). La guerra si identifica con la vita stessa; è la generazione del futuro attraverso la lotta, la salutare distruzione del vecchio, la violenza creativa del genio contro il conformismo. E in un discorso ai triestini del 1909: "Noi esaltiamo il patriottismo, il militarismo; cantiamo la guerra, sola igiene del mondo, superba fiammata di entusiasmo e di generosità, nobile bagno di eroismo, senza il quale le razze si addormentano nell'egoismo accidioso, nell'egoismo economico, nella taccagneria della mente e della volontà". Bisogna rifiutare una società tollerante, pacifica, che si culla nell'illusione della naturale bontà degli uomini, e con questa il socialismo, "ignobile esaltazione dei diritti del ventre" (cit. in Gentile 1996: 169). E in un appello interventista agli studenti del novembre 1914:

> Il futurismo dinamico e aggressivo si realizza oggi pienamente nella grande guerra mondiale che - solo - previde e glorificò prima che scoppiasse. *La guerra attuale è il più bel poema futurista apparso finora* […] La *Guerra esautorerà tutti i suoi nemici*: *diplomatici*, *professori*, *filosofi*, *archeologhi*, *critici*, *ossessione culturale*, *greco*, *latino*, *senilismo*, *musei*, *biblioteche*, *industria dei forestieri*. La Guerra

svilupperà la ginnastica, lo sport, le scuole pratiche d'agricoltura, di commercio e industriali. La Guerra ringiovanirà l'Italia, l'arricchirà d'uomini d'azione, la costringerà a vivere non più del passato, delle rovine e del dolce clima, ma delle proprie forze nazionali (cit. *ibid*: 176-177).

Il conflitto mondiale, scrive Marinetti nel 1919, ha provocato

> lo sfasciamento delle logiche e dei sistemi quadrati e chiusi […] la glorificazione della forza brutale e del diritto compenetrati […] Sintesi di patriottismo accanito, di militarismo, di garibaldinismo improvvisatore, di forza rivoluzionaria, d'imperialismo e di spirito democratico, ha sconfessato tutti i partiti politici, ridicolizzato tutti i calcoli diplomatici, frantumato tutti i quietismi, sgretolato e spaccato tutti i passatismi, e rinnovato il mondo (Marinetti 1919: 13, 29).

I futuristi sono ostili all'internazionalismo pacifista e alla Società delle nazioni, ma anche all'imperialismo: "Siamo antimperialisti. Crediamo che ogni razza sia predisposta a un primato speciale in un dato campo della attività. Crediamo pure che non vi sia razza predisposta alla egemonia mondiale" (*ibid*.: 71)[81].

Ritroviamo gli stessi accenti dopo la guerra. Gli intellettuali avevano ottenuto quello che volevano. Il mito dell'intervento diventava ora un mito del dopoguerra. Il pacifismo, scrisse nel 1918 il giornalista e sindacalista Agostino Lanzillo, è la dimostrazione più evidente della mancanza di spirito rivoluzionario in una società e si manifesta nel pavido rifiuto di affrontare i grandi conflitti fra i popoli col ricorso a "mezzi tragici". La guerra era stata la reazione a questa "decomposizione". La guerra era la prova migliore del fatto che una nazione non può disgregarsi, perché contiene "qualcosa di indefinibile e perfino misterioso", qualcosa che cresce spontaneamente

dal vecchio tronco e afferma "l'eterna qualità della vita". La guerra era stata "una rivoluzione", una "guerra universale", che non solo aveva coinvolto ogni nazione e ogni razza, ma aveva attinto "alle attività più profonde, più diverse ed essenziali dello spirito". Tutto veniva "trasformato in una sanguinosa e leggendaria rigenerazione" (Lanzillo 1918: cap. VI). E sulla rivista "Il rinnovamento" del sindacalista rivoluzionario e nazionalista Alceste De Ambris nel 1918: "La guerra ha rotto l'incantesimo di una universalità proletaria contro una universalità capitalistica, e ci ha richiamato con la sanguinosa dimostrazione di fatto alla realtà eterna e immutabile della nazione e della razza. Non vi può essere patto di alleanza internazionale se non esistono le nazioni". Questo aveva insegnato la guerra "con la violenza persuasiva di una luminosa rivelazione", e per questo il "proletariato interventista" l'aveva voluta

> a difesa del nostro più sacro patrimonio ideale. E usciti fuori dalla ingannevole nebulosa della illusione internazionalistica, ci sentimmo fremere di vita più calda entro i confini di sangue, di cultura, di storia, di tradizione, di costume della nostra più intima e viva umanità; sentimmo aderire il nostro spirito più gagliardamente a noi stessi nella nuova fiammata di dolore, di amore e di odio; e ci inserimmo con saldo cuore e con illuminato intelletto entro il cerchio vivo e vivificatore della nazione… (cit. in Gentile 1996: 147).

Come era mancato nelle celebrazioni interventiste della guerra, così il linguaggio darwiniano o biologistico mancava nei bilanci sulle conseguenze del conflitto, nelle prognosi e nelle proposte politiche. Quando compariva qualche vaghissimo accenno a motivi evoluzionistici, era per mettere l'evoluzionismo fra le cose del mondo di ieri distrutto per sempre. Scriveva Mario Missiroli:

La guerra mondiale ha distrutto l'ideologia del progresso, concepito come una lenta, ordinata successione di eventi e di istituti, che si perfezionano svolgendo fino all'estremo la loro idea, la loro ragione primitiva; ha distrutto la concezione borghese, riformistica, *evoluzionistica*, del mondo e della vita, dell'azione e della storia. Alla "razionalità", che fu la religione del secolo decimonono, pare vada sostituendosi l'irrazionale, che è, poi, un modo d'assegnare alla volontà individuale un'autonomia e di superare quelle contraddizioni insanabili, che la storia ci presenta tutte le volte che tentiamo di sorprendere gli avvenimenti nell'attimo stesso in cui si formano e si consumano (cit. in Gentile 1996: 116; corsivo mio).

Un'espressione particolare del mito dell'attivismo violento nel dopoguerra si ebbe nell'"arditismo". Gli arditi erano un corpo speciale di truppe d'assalto istituito durante la guerra per compiti rischiosi, che richiedevano coraggio, prontezza, violenza, mancanza di esitazioni morali. Gli arditi non vissero l'esperienza logorante della trincea, ma esperienze straordinarie, con maggior rischio personale che il resto della truppa, in un alone di avventura, di nazionalismo romantico, di mistica dell'eroismo individuale, di spirito di corpo, di disprezzo per le convenzioni e per la stessa disciplina militare. Erano di varia estrazione sociale: alcuni venivano addirittura dalle galere, ma vi erano anche intellettuali e artisti. Dalle loro biografie si evince un'avversione all'ordine costituito, la repulsione per la disciplina, il disprezzo della morte, quello che Renzo De Felice (1965: 478) ha definito "un individualismo anarchicheggiante". Riconoscono solo la gerarchia del cameratismo, preferiscono l'azione al pensiero. Sono i più incapaci a riadattarsi alla vita civile e animano le formazioni politiche più violente del dopoguerra. Scrive nel 1920 uno di loro, il capitano Ferruccio Vecchi, che nel 1919 aveva presieduto la prima riunione dei Fasci di combattimento: "La guerra e la galera! Ma questo d vuole nella vita d'un

giovane, altrimenti egli non sarà mai uomo, se diconsi uomini solo coloro la cui anima è stata distillata da tutti i dolori. Le battaglie della penna e le sofferenze dei letterati fanno sempre sorridere di compassione qualunque uomo d'azione" (cit. in Gentile 1996: 160). Lo spirito dell'ardito va conservato anche in tempo di pace, in un vero e proprio "arditismo civile". Le sue caratteristiche sono così elencate da Mario Carli nel 1919:

> Volontarismo. Sdegno del tran-tran mediocre, in cui non si rischia né si guadagna troppo. Passione per l'emozione, per il pericolo, per la lotta. Personalità, iniziativa, fantasia, accortezza di animale predace. Spirito di avventura e spirito di corpo. Guasconismo di fatto più che di parole. Romanticismo di uno sfondo nerissimo, sul quale guizzano muscolature di acrobata. Intellettualità assetata di gloria, generosità capace di un'estetica raffinata. Mafia insolente del valore inconsapevole. Fusione perfetta di pensiero-bellezza-azione. Eleganza di un gesto primitivo infantile, subito dopo un gesto di eroismo inverosimile. Tutti gli slanci, tutte le violenze, tutte le impennate di cui trabocca l'anima italiana.
>
> Aristocrazia, dunque, di carattere, di muscoli, di fede, di coraggio, di sangue e di cervello. Patrizi scesi da cavallo, aviatori scesi da velivoli, intellettuali usciti dalle ideologie, raffinati fuggiti dai salotti, mistici nauseati dalle chiese, studenti ansiosi di vita, e giovinezza, giovinezza che vuol tutto conquistare o tutto perdere, che vuol dare con pienezza, con salute, con energia i suoi diciannov'anni generosi e innamorati dell'Italia, di tutte le cose belle d'Italia, della bella terra, delle belle donne, delle belle città d'Italia, dell'avvenire d'Italia che intuiscono meraviglioso (cit. *ibid*.: 165-166).

Che ne sapeva di biologia questa gente? Per loro si trattava di riprodurre nella pace il clima di cameratismo attivistico vissuto in guerra. Lo spirito della trincea, il "trincerismo", doveva essere la base della nuova vita politica e della svolta nella storia della nazione. Del resto, sulla necessità di trasferire nella pace i valori e lo spirito della guerra concordavano voci più autorevoli e colte. La rigenerazione della Patria non si era ancora compiuta con la

sconfitta del nemico. Bisognava ancora sconfiggere il male che si annidava nelle ideologie materialistiche (la democrazia individualistica, l'agnosticismo liberale, il socialismo, il positivismo), il clericalismo, "l'Italia facile del dolce far niente": "La guerra per me non è finita", scriveva nel 1919 il filosofo Giovanni Gentile (cit. *ibid*.: 121).

Mussolini

E Mussolini? Tutti questi motivi ricorrono quasi ossessivamente nei suoi scritti e discorsi, sia durante sia dopo la guerra. Crede che un'*élite* risoluta debba essere l'avanguardia del movimento operaio e agire in nome di un ideale intransigente, ispirato a una concezione della vita come pienezza, contraddizione, attività sprezzante delle teorizzazioni. Non ripudia la violenza, tutt'altro: "Io non credo alla pace perpetua. Non solo, ma la ritengo deprimente negatrice delle virtù fondamentali dell'uomo, che solo nello sforzo cruento si rivelano alla piena luce del sole" (Mussolini 1951-1963, XXVI: 444). Commenta Nolte: "La tendenza più interiore, e nemmeno segreta [del fascismo], era diretta da sempre alla guerra" (Nolte 1993: 381). Questa tendenza era razionalizzata in termini darwiniani?

Da giovane Mussolini ha assimilato, attraverso il socialismo positivistico ed evoluzionistico, temi darwiniani e haeckeliani, ma nutre anche simpatia per Nietzsche. Ateo e materialista, in un pubblico dibattito a Losanna nel 1904 incrocia il ferro con un pastore evangelico svizzero, difende una morale evoluzionistica e antiumanistica e afferma

l'inconciliabilità di evoluzionismo e religione, lanciando strali a quei cattolici che, come Fogazzaro, hanno cercato di conciliare sant'Agostino e Darwin. Sottoscrive la "filosofia della forza" che crede di trovare in Nietzsche e fa sua la spiegazione dell'origine dello Stato esposta nella *Genealogia della morale* del filosofo tedesco, ma la integra con un principio di solidarietà che deve valere anche fra gli animali biondi da preda, se vogliono vincere: "l'istinto di socievolezza è, secondo Darwin, inerente alla stessa natura dell'uomo". Esalta il Superuomo, che dovrà lottare, dice, contro due nemici: "la Plebe e Dio" (1908: 175, 183). Anticlericale, celebra Giordano Bruno e Vanini, "che enuncia molte delle idee evoluzionistiche accettate dagli antropologisti [*sic*] moderni" (1909b: 13). Celebra il centenario della nascita di Darwin di fronte alla gioventù socialista di Trento definendo lui e Marx "i pensatori più importanti del secolo XIX": "la loro opera - sebbene in diversi campi - è una lotta contro la tradizione, l'autorità, il dogma". Ma la sua adesione al darwinismo non è incondizionata. Entriamo nei particolari. I principi del darwinismo, afferma, possono ridursi a tre: "1. Variazione spontanea, por caso, favorevole o sfavorevole nella concorrenza vitale. 2. Lotta per l'esistenza che serve a fissare i caratteri favorevoli, le variazioni cioè che hanno contribuito alla vittoria degli individui che ne erano dotati. 3. Selezione naturale dei non adatti". Questi principi "offrono il fianco a molte critiche". Il primo "è insufficiente e non è appoggiato dalla totalità dei fatti osservati. Così nella lotta per l'esistenza non sono sempre i più deboli che scompaiono, ma spesso i forti che soccombono negli impeti della loro audacia. Le variazioni spontanee poi non

producono delle nuove specie". A "modificare la dottrina darwiniana" per rimediare a questa insufficienza hanno pensato i neolamarckiani, che hanno eliminato il caso e "sostengono che la 'coscienza' come volontà è presente in ogni fenomeno di variazione". Qui siamo fuori del darwinismo, in uno "psicolamarckismo" (il termine non l'ho inventato io, ma fu usato già allora) non infrequente a quei tempi, ma da Mussolini reso assoluto e impregnato di un volontarismo qui apparentemente limitato alla sfera biologica, ma dalle conseguenze politiche notevoli.

Il principio della lotta per l'esistenza rimane invece indiscusso: "La lotta per l'esistenza, lotta ammessa dagli avversari, è pur sempre il centro del darwinismo. Per i darwinisti il mondo è un vasto campo di battaglia dove ogni organismo lotta per la sua esistenza e felicità contro gli agenti esterni (clima, suolo). Contro agenti di gruppi diversi (microorganismi che attentano ai suoi tessuti) contro individui della propria specie"[82]. La lotta per l'esistenza prosegue nella lotta di classe: "lotta che assumerà varie forme a seconda dei tempi e dei luoghi, ma sempre esistente finché si avranno individui che presentano gli stessi caratteri, gli stessi bisogni, e le stesse necessità di soddisfacimento e trovano l'ambiente ostile". Il darwinismo, dunque, non è ostile al socialismo. Tutt'altro:

> Gli avversari del socialismo si appoggiano - male interpretandolo - al darwinismo, per negare la possibilità di un assetto sociale in cui l'uomo non sia più lupo per l'altro uomo. Ma essi dimenticano che la lotta per resistenza cambia e che da lotta di interessi materiali - combattuta con mezzi di violenza - diverrà lotta d'interessi spirituali, combattuta coi mezzi civili della discussione, della ricerca, della persuasione. Oggi, afferma Spencer, siamo in un periodo di trapasso fra la vecchia società a base di oppressione singola e collettiva, e la nuova società ordinata secondo giustizia. Non è lontano il giorno in cui alla "lotta" per la vita,

succederà l'"intesa", l'"accordo" per la vita (Mussolini 1909a: 9).

Queste idee (compreso l'arruolamento forzato di Spencer tra le file socialiste) non sono originali: facevano parte della vulgata del socialismo evoluzionistico di allora, una vulgata esposta in molte opere, soprattutto nel fortunato (fu anche tradotto in francese e in inglese) *Socialismo e scienza positiva. Darwin-Spencer-Marx* (1894) del criminologo socialista Enrico Ferri (destinato a finire fascista). A parlare qui dei "mezzi civili della discussione e della persuasione" e a profetizzare la fine della violenza e l'avvento dell'"intesa" e dell'"accordo" è lo stesso Mussolini che l'anno prima aveva celebrato la dottrina della forza e tornerà a celebrarla e ad esaltare la violenza. Desiderio opportunistico di lisciare il pelo al pubblico o compresenza di idee contraddittorie e confuse? Limitiamoci a notare il fatto, lasciando l'interpretazione alla schiera sempre crescente dei revisionisti di mestiere, e soffermiamoci sul terzo dei principi darwiniani elencati da Mussolini. Il quale si limita ad enunciarlo, lasciando intendere che sia chiaro e pacifico. Ma così non è, soprattutto per come Mussolini lo formula. Egli parla di "selezione naturale dei non adatti", mentre Darwin e Spencer avevano parlato di "sopravvivenza dei più adatti". Non è una questione di parole. Uno dei fraintendimenti più frequenti, anche fra gli addetti ai lavori, del concetto darwiniano di selezione naturale è stato sempre quello consistente nel vedere nella selezione un fattore di eliminazione dei non adatti piuttosto che un fattore di conservazione dei più adatti; insomma, alla selezione è stata attribuita un'azione esclusivamente negativa, dimenticando quella positiva, ben più importante, di accumulazione e rafforzamento delle variazioni vantaggiose: la teoria

darwiniana è veramente compresa solo quando alla selezione si riconosce un ruolo che il biologo Ernst Mayr, senza mezzi termini, ha definito "creativo" (ovviamente escludendo ogni implicazione metafisica). Ma Mussolini non solo compie un fraintendimento diffuso anche fra i biologi di allora: lascia trapelare un'immagine dell'evoluzione coerente con la sua esclusione della casualità e l'adozione di un lamarckismo volontaristico. Infatti, se le variazioni vantaggiose non si producono accidentalmente ma per effetto di sforzi coscienti, che ruolo ha la selezione naturale? Non certo quello di "creare" i più adatti (che sono già tali in virtù della loro "volontà"), ma solo quello di eliminare i non adatti. Si può, se si vuole, vedere una continuità fra il volontarismo biologico del Mussolini del 1909 e l'erezione della volontà a categoria centrale della psicologia fascista e la sua trasformazione nella "calma determinazione" del discorso sulle "inique sanzioni". Ma non è una continuità nel segno del darwinismo.

Su un altro punto Mussolini era meno darwiniano di quello che potrebbe sembrare. Nel 1913, interrogato dalla redazione della rivista torinese "L'educazione sessuale. Rivista di neomalthusianesimo e di eugenica" se ritenesse immorale il neomalthusianesimo[83], rispondeva:

> Per me la prudenza procreativa non solo non è una dottrina immorale e pornografica, ma è un atto di saggezza, responsabilità e probità, che dovrebbe essere comune a tutti gli uomini che non vogliono scroccare la fama di "animali ragionevoli".
>
> Predicare a tutte le categorie di avariati più o meno pericolosi l'astensione dalla procreazione o quanto meno grandissime cautele, è un sacro dovere individuale e sociale (Mussolini 1913: 25).

La prima affermazione era poco darwiniana. Come

abbiamo visto nel capitolo 2, Darwin era malthusiano, ma non neomalthusiano: contrario alla contraccezione, credeva che una popolazione numerosa favorisse la comparsa di variazioni vantaggiose e l'opera della selezione naturale. Com'è noto, una volta al governo. Mussolini avrebbe lanciato una campagna per la natalità: il rallentamento della crescita demografica indeboliva le capacità belliche della nazione.

Le due pagine dello scritto del 1909 (una delle quali è stata qui riprodotta quasi integralmente) sono praticamente le ultime in cui Mussolini parla di Darwin. Le menzioni di Darwin praticamente spariscono dagli scritti successivi. Né il darwinismo né nessuna altra teoria biologica sarà invocata o evocata nelle esortazioni alla guerra e alla violenza che popoleranno gli scritti dell'interventista, dell'agitatore e del duce. Anzi, già il 13 dicembre 1914 Mussolini invoca l'intervento ("Noi […] vogliamo la guerra e subito") senza nominare la lotta per lesistenza, adducendo argomenti di ordine morale e spregiando il pacifismo economicista.

…Noi non ci spiegheremmo il fenomeno universale della guerra attribuendolo soltanto al capriccio dei monarchi, all'antagonismo delle stirpi o al conflitto delle economie; si deve tener conto di altri sentimenti che ognun di noi reca nell'animo suo e che inducevano Proudhon a proclamare - con verità perenne sotto la maschera del paradosso - essere la guerra "di origine divina".

È illusione fare assegnamento sulla bontà umana e sulla fratellanza universale. È illusione credere che l'intensificarsi delle relazioni internazionali, "economiche, culturali, artistiche, politiche, sportive, ecc.", favorendo la conoscenza dei popoli, impediscano lo scoppio dei conflitti. È illusione credere che la guerra diventi impossibile, come pretende il

pacifista Norman Angell[84], appena si dimostri che tutte le nazioni, vinte e vittoriose, escano dalla guerra con l'economia sconvolta. "Difetto di osservazione! L'uomo economico "puro" non esiste. La storia del mondo non è una partita di computisteria e l'interesse materiale non è - per fortuna! - l'unica molla delle azioni umane." Ci sono sentimenti "più profondi, più alti, più vitali" (Mussolini 1914: 77). Quasi le stesse parole di Amendola (v. cap. 3)!

Il rifiuto dell'economicismo è un segno dell'uscita definitiva di Mussolini da quella che già un paio d'anni prima (e tre anni dopo la celebrazione darwiniana) aveva definito la "sterpaia positivista" (1912: 243). L'opposizione al positivismo borghese e pantofolaio dispensò l'esaltazione mussoliniana della violenza da argomenti che di quello spirito mediocre gli sembravano imbevuti. Il darwinismo era un arbusto di quella sterpaia. L'idea della lotta e della violenza no: poteva essere ammantata di spiritualità, oltre che della retorica della "guerra di redenzione".

> La lotta è l'origine di tutte le cose perché la vita è tutta piena di contrasti: c'è l'amore e l'odio, il bianco e il nero, il giorno e la notte, il bene e il male, e finché questi contrasti non si assommano in equilibrio, la lotta sarà sempre nel fondo della natura umana, come suprema fatalità. E del resto è bene che sia così. Oggi può essere la lotta di guerra economica, di idee; ma il giorno in cui più non si lottasse, sarebbe giorno di malinconia, di fine, di rovina. Ora, questo giorno non verrà. Appunto perché la storia si presenta sempre come un panorama cangiante. Se si pretendesse di ritornare alla calma, alla pace, alla tranquillità, si combatterebbero le odierne tendenze dell'attuale periodo dinamico. Bisogna prepararsi ad altre sorprese, ad altre lotte (Mussolini 1920: 216-217).

"Questa è la violenza che io approvo, che io esalto", dirà ad un circolo rionale fascista di Milano: quella con cui gli squadristi sono andati all'assalto dell'"Avanti!" "come sarebbero andati all'assalto di una trincea austriaca", "la

grande, la bella, la inesorabile violenza delle ore decisive" (Mussolini 1922b; 433-434).

Nella *Dottrina del fascismo* (1932), scritta in collaborazione con Giovanni Gentile, leggiamo: il fascismo è una "concezione spiritualistica" sorta dalla reazione al positivismo "fiacco e materialistico"; è attivistico: "concepisce la vita come lotta pensando che spetti all'uomo conquistarsi quella che sia veramente degna di lui"; è una "concezione positiva della vita", una "concezione etica", una "concezione religiosa" (Mussolini-Gentile 1932: 118).

> Anzitutto il fascismo, per quanto riguarda, in generale, l'avvenire e lo sviluppo dell'umanità, e a parte ogni considerazione di politica attuale, non crede alla possibilità né all'utilità della pace perpetua. Respinge quindi il pacifismo che nasconde una rinuncia alla lotta e una viltà di fronte al sacrificio. Solo la guerra porta al massimo di tensione tutte le energie umane e imprime un sigillo di nobiltà ai popoli che hanno la virtù di affrontarla. Tutte le altre prove sono dei sostituti, che non pongono mai l'uomo di fronte a se stesso, nell'alternativa della vita e della morte. Una dottrina, quindi, che parta dal postulato pregiudiziale della pace, è estranea al fascismo.

Tutte le "costruzioni internazionalistiche e societarie" si disperdono al vento "quando elementi sentimentali, ideali e pratici muovono a tempesta il cuore degli uomini".

> Questo spirito antipacifista, il fascismo lo trasporta anche nella vita degli individui. L'orgoglioso motto squadrista "me ne frego", scritto sulle bende di una ferita, è un atto di filosofia non soltanto stoica, è il sunto di una dottrina non soltanto politica: è l'educazione al combattimento, l'accettazione dei rischi che esso comporta; è il nuovo stile di vita italiano. Così il fascista accetta, ama la vita, ignora e ritiene vile il suicidio; comprende la vita come dovere, elevazione, conquista: la vita che deve essere alta e piena: vissuta per sé, ma soprattutto per gli altri vicini e lontani, presenti e futuri (*ibid*.: 124).

Fascismo e nazismo furono due forme di militarizzazione

di massa. Ma entrambi presero il potere per l'iniziativa militare di formazioni ispirate dal senso di costituire un'avanguardia armata. Mussolini volle fare degli italiani un popolo di soldati e s'impegnò subito nella costruzione del mito di una tradizione militaristica italica, giungendo ad affermare che i tedeschi avevano copiato dai romani il passo dell'oca. Ma inizialmente il suo militarismo non mirava all'irreggimentazione anonima, bensì era ispirato dal culto attivistico e superomistico dell'aristocrazia combattente, sul modello dannunziano. Nella guerra mondiale si era formata quella che in un discorso del 15 dicembre 1917 definì una "trincerocrazia" (Mussolini 1917), ovvero un'"aristocrazia trincerista" (Sarfatti 1930: 217). I suoi discorsi sono pieni di elogi delle minoranze guida. Aristocratica era la lezione della guerra, aristocratica la missione storica del fascismo:

> Questa guerra, che è stata agli inizi enormemente democratica, tende a diventare aristocratica. I soldati diventano guerrieri. Si procede a una selezione fra le masse armate (Bologna, 24 maggio 1918; Mussolini 1918: 81).
>
> Bisogna conservare alla violenza necessaria del fascismo una linea, uno stile nettamente aristocratico o, se meglio vi piace, nettamente chirurgico (Bologna, 3 aprile 1921; Mussolini 1921: 241).
>
> L'enorme importanza storica della guerra mondiale è in ciò: che la guerra democratica per eccellenza, quella che doveva realizzare per le nazioni e per le classi gli immortali principi […] la guerra della democrazia, insomma, inizia il secolo dell'antidemocrazia […] La guerra è stata "rivoluzionaria" nel senso che ha liquidato - tra fiumi di sangue - il secolo della democrazia, il secolo del numero, delle maggioranze, della quantità. Il processo di restaurazione a destra è già visibile nelle sue manifestazioni concrete. L'orgia dell'indisciplina è cessata, gli entusiasmi per i miti sociali e democratici sono finiti. La vita toma all'individuo. Una ripresa classica è in atto. L'egualitarismo democratico anonimo e grigio, che aveva bandito ogni colore e appiattita ogni personalità, sta per morire. Nuove aristocrazie sorgono: ora che si è dimostrato come qualmente le masse non possano essere protagoniste della storia, ma strumento della storia (*Da che parte va il mondo?*, "Gerarchia", 25 febbraio 1922; Mussolini 1922a: 71).
>
> Il fascismo nega che il numero, per il semplice fatto di essere numero, possa

dirigere le società umane; […] afferma la disuguaglianza irrimediabile e feconda e benefica degli uomini… (Mussolini-Gentile 1932: 125-126).

Per fare affermazioni simili serviva più Nietzsche che Darwin, soprattutto se quest'ultimo era parte del bagaglio positivistico, materialistico, borghese e, in politica, liberale-democratico e gradualistico, che Mussolini aveva orecchiato da giovane e di cui volle poi sbarazzarsi. L'elogio mussoliniano della lotta come realtà fondamentale può essere definito socialdarwinista solo a condizione o di fare molte, troppe distinzioni o di ampliare la categoria "darwinismo sociale" fino a privarla di significato. Come credo di aver dimostrato in questo volume, per celebrare la vita come lotta non c'era bisogno di leggere Darwin.

Non si capisce quindi come uno studioso recente abbia potuto scrivere da una parte che l'espansionismo fascista era giustificato da "una concezione della storia come lotta continua, in termini social-darwinisti, per la sopravvivenza e la vittoria del più adatto", dall'altra che "gli elementi 'anti-' e 'ri-' della cosmologia fascista s'inserivano in una percezione *biologica* della storia come processo di mito, vittoria, crollo e rinascita" (Kallis 2000: 38, 29; corsivo originale). Che cos'ha di biologico una visione mitica della vita e della storia? Se né Mussolini né i suoi si avvalsero di termini e concetti darwiniani un motivo d sarà ben stato. Ancora meno credibile è la tesi secondo cui il monismo haeckeliano sarebbe stato l'ispiratore dell'ideologia fascista (Gasman 1998). Gli storici dovrebbero fare più attenzione quando usano certe categorie (e possibilmente leggere il presente volumetto).

Conclusioni

Riassumiamo le principali conclusioni di questo volume.

Il darwinismo sociale fu tutt'altro che un movimento unitario: ve ne furono molte varietà in competizione fra loro. Molte avevano un legame tenue con la teoria della selezione naturale. L'unico vero darwinista sociale fu Charles Darwin.

Il darwinismo fu invocato per sostenere opinioni politiche molto diverse. Per quanto riguarda la guerra, vi furono darwinisti sociali pacifisti e darwinisti sociali bellicisti.

Le giustificazioni della guerra che si servirono di concetti darwiniani non aggiunsero nulla di sostanziale agli argomenti tradizionali sulle funzioni, il significato e l'utilità della guerra. I concetti darwiniani, non di rado semplificati e distorti, servirono, per lo più, a dare nuova veste a vecchi ragionamenti, in questo come in altri casi. Le giustificazioni della guerra continuarono ad attingere a combinazioni dei seguenti argomenti: il diritto del più forte, il diritto del più elevato socialmente e/o culturalmente, la guerra come male necessario, la guerra come fenomeno naturale insopprimibile, la guerra come cimento morale e scuola di virtù, la guerra come strumento del progresso, l'aggressività insita nella natura umana.

Le ideologie fascista e nazista non furono né forme di darwinismo sociale né, in generale, di biologismo. Al contrario, affondavano le loro radici culturali in una visione della realtà antitetica a quella che emergeva dalla teoria di Darwin. Erano ideologie mitiche, non scientistiche.

Come nella favola del lupo e dell'agnello, ogni volta che si vogliono violare le consuetudini della coesistenza pacifica un pretesto si trova. Allo stesso modo, chiunque si opponga a una guerra o alla guerra troverà sempre argomenti. Questo non è un terreno in cui valgano solo il rigore argomentativo e la logica.

In guerra succede di tutto. Ma anche nella pace. E gli strumenti con cui si combattono le guerre (battaglioni macchine idee) vengono fabbricati durante la pace, e viceversa.

E ora qualche considerazione più generale.

Goethe scrisse una volta che certe idee scompaiono dalla scena solo con la morte di coloro che le sostengono. La confutazione prende spesso la forma di una distruzione vera e propria: ci pensa la natura, o la storia.

La prima guerra mondiale spazzò via, fra le altre cose, anche il darwinismo militarista. Più in generale, fece calare il sipario sui tentativi di interpretare la società e la storia e di giustificarne aspetti per mezzo di concetti biologici. Di più: l'associazione, vera o presunta, delle idee di Darwin con le giustificazioni della forza e della guerra si ripercosse negativamente sulle sorti della stessa teoria della selezione naturale come spiegazione dell'evoluzione biologica. L'accusa di animalizzare l'uomo e la società riprese fiato e contribuì - insieme con molti altri fattori, naturalmente - a indebolire il darwinismo come teoria scientifica. Di conseguenza, questo conobbe nel dopoguerra il periodo più nero della sua fortuna. Come spesso succede, forse per rimbalzo, l'antropologia e la sociologia si allontanarono sempre più dalla biologia. In quegli anni, per effetto anche

dell'opera di antropologi come Franz Boas e Alfred Kroeber, venne elaborato un concetto di cultura e di evoluzione culturale che non doveva nulla o quasi alla biologia.

Le conseguenze di questa svolta si sono fatte sentire a lungo, anzi durano tuttora. Le scienze umane non solo rivendicano la loro autonomia, non solo resistono alle interferenze delle scienze naturali, ma, salvo eccezioni, si oppongono ad ogni collaborazione con queste. Gli eccessi recenti di certi scrittori di etologia e di sociobiologia sembrano fatti apposta per giustificare questo atteggiamento. Puntualmente, rispunta l'accusa di darwinismo sociale. Eppure…

Eppure, si possono continuare a tenere separate natura e cultura? Davvero non ha più senso la domanda su quale sia la natura dell'uomo? E, se questa domanda ha senso, si può tentare di rispondere prescindendo dalla biologia? Per decenni il pensiero democratico, pacifista e progressista ha condannato il biologismo come reazionario e antiumano. Ha avuto molti motivi per farlo, ma non bisogna dimenticare che le idee cambiano spesso di segno, e anzi si presentano non di rado accompagnate contemporaneamente dal segno positivo e dal segno negativo. Per esempio, come abbiamo visto, la seconda metà dell'Ottocento conobbe anche un biologismo pacifista e cooperativo, e dopo la prima guerra mondiale proprio l'antipatia sia per il darwinismo militarista sia per il darwinismo individualista (*che non sono la stessa cosa*) intensificò la tendenza, già delineatasi negli anni 1890, a trarre dall'analogia fra l'organismo e la società motivo di critica del *laissez faire e* dell'individualismo e a sostenere la necessità dell'integrazione e del controllo sociale

sull'economia e la politica. Molti biologi ridiscussero il concetto di individualità biologica e si chiesero se la biologia cellulare potesse essere una fonte di modelli sociali alternativi a quello del liberalismo classico: o il credere che la cellula fosse l'unità biologica fondamentale comportava necessariamente la difesa dell'individualismo atomistico in campo sociale? Come è stato dimostrato nel caso degli Stati Uniti (Mitchell 1995, Mitman 1995), della retorica del bene comune e del bene della specie come prima legge della natura ci si servì per auspicare il controllo pubblico sulla vita sociale, ma anche provvedimenti eugenetici. Tutto ciò ebbe importanti conseguenze non solo sul messaggio sociale che si ricavava dalla biologia, ma anche sugli stessi orientamenti della ricerca biologica. Come poteva essere diversamente? Come si può pretendere che i campi del sapere siano incomunicabili e le idee chiuse in compartimenti stagni? Tanto varrebbe dire che non si deve pensare.

Parlare di natura biologica dell'uomo suscita reazioni spaventate o sdegnate. Subito si materializza lo spettro del fatalismo. Ma, come ha scritto l'etologo Danilo Mainardi, il timore del biologismo non può portare al rifiuto della biologia (in Wilson 1979: XI). Si dimentica troppo spesso che, se non altro, la biologia garantisce l'unicità di ogni essere umano quanto e più di ogni dottrina filosofica o religiosa.

In qualcosa di materiale i comportamenti individuali e sociali dovranno pur essere radicati, se non si vogliono spiegare con l'anima o con lo spirito. Comprendere come avvenga questo radicamento è un compito a cui non ci si può sottrarre. Che non sia possibile oggi non vuol dire che

non ci si debba provare mai. Che vengano proposte periodicamente soluzioni rozze o interessate non vuol dire che sarà così per sempre. Che le ricerche concrete vertano su diversi livelli della realtà non vuol dire che questi siano fissati una volta per tutte o che fra loro non si potranno mai stabilire connessioni. Che le connessioni debbano essere postulate non vuol dire affatto che si possano trovare semplicemente enunciandole. Naturalmente, bisogna evitare quello che Marx chiamava "materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali", cioè, più terra terra, evitare di sparare stupidaggini come: "Le credenze religiose si trasmettono attraverso i geni", "Scoperto il gene che determina la mentalità del giocatore", "La conoscenza è un'attività motoria" o "L'etica dovrà essere cannibalizzata dalla biologia" (tutte affermazioni lette in sedi un po' più autorevoli del salotto di Bruno Vespa). I riduzionisti frettolosi e arroganti screditano il riduzionismo come ideale della ragione. Lavorano per il re di Prussia dello spiritualismo invadente e per il falso umanismo dei cultori delle grandi sintesi destinali. Favoriscono la fuga dalle grandi domande, il rifugiarsi nello specialismo di *routine*, il proliferare di filosofie oracolari, insomma le soluzioni comode.

Per nessuna delle forme culturali alle quali gli uomini hanno dato vita esistono garanzie di assoluta stabilità.

Quando cadono le sicurezze e gli orizzonti stabili, quando bisogna costruire nuove carte geografiche perché si ha consapevolezza che quelle vecchie sono insufficienti, emergono, anche nella vita della cultura, tensioni e contraddizioni. Al posto delle sicurezze inaspettate difficoltà. Le vie più facili sono due: la prima è quella dell'ansia della certezza o della restaurazione; la seconda è quella della crisi vissuta come soluzione personale o dello snobismo della cultura. Nei momenti difficili, gli spiriti deboli vengono attirati o verso forme di indifferenza ai problemi nuovi o verso quelle filosofie apocalittiche che annunciano la morte della civiltà e

insieme la festeggiano liberandosi in tal modo da ogni responsabilità (Paolo Rossi 1981: 152-153).

Se il termine "riduzionismo" fa paura, chiamiamolo pure "connessionismo" (!) o come si vuole, purché il programma sia chiaro: posto come compito interminabile, ma chiaro.

Delle due l'una: o si rinuncia completamente a chiedere alla biologia lumi sull'uomo culturale e sociale, per paura di ricevere informazioni contraddittorie, se non scoraggianti, o si interroga la biologia in modo spassionato - nella misura del possibile, ovviamente - con apertura mentale, ma corazzati di spirito critico. La mia preferenza va al secondo atteggiamento. E se fatti e teorie e dottrine biologiche portano all'attenzione idee sgradevoli, tanto peggio. O tanto meglio: avremo un'occasione in più di mettere alla prova il nostro spirito critico e di dimostrarne la forza, se ne ha. Avremo modo di sostenere i nostri valori con argomenti più realistici. Anche il pensiero più sgradevole può offrire materia al pensiero costruttivo. E gli ideali collettivi, quando non sono utopici, non perdono certo forza per le uscite di qualche filosofo o di qualche scienziato.

Il pacifismo troppo spesso si celebra con riti esorcistici in cui domina una liturgia buonista dello slogan rassicurante. Senza saperlo, fa esattamente quello che facevano gli apologisti della guerra di cui ci siamo occupati: vede solo quello che gli conviene. Ma davvero si può lottare contro la guerra chiudendo gli occhi? Sarebbe come illudersi di sconfiggere il razzismo col solo chiamare razzisti i razzisti.

… If way to the Better there be,
It exacts a full look at the Worst.[85]

Bibliografia

AA.VV. (N. Bobbio et al.) (1970), *La guerre et ses théories*, Presses Universitaires de France, Paris.

ADAMS, M.B. ed. (1990), *The Wellborn Science. Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, Oxford University Press, New York-Oxford.

AMENDOLA, G. (1911a), *La grande illusione*, "*La* Voce", 3 (9).

AMENDOLA, G. (1911b), *La guerra*, "La Voce", 3 (52).

AMMON, O. (1890), *Anthropologische Untersuchungen der Wehrpflichtigen in*
Baden, Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft, Hamburg.

AMMON, O. (1891), *Der Darwinismus gegen die Sozialdemokratie. Anthropologische Plaudereien*, Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft, Hamburg.

AMMON, O. (1893), *Die natürliche Auslese beim Menschen, auf Grund der Ergebnisse der anthropologischen Untersuchungen der Wehrpflichtigen in Baden und anderer Materialien dargestellt*, G. Fischer, Jena.

AMMON, O. (1895), *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen: Entwurf einer Sozial-Anthropologie zum Gebrauch für alle Gebildeten, die sich mit sozialen Fragen befassen*, G. Fischer, Jena.

AMMON, O. (1893), *Der Krieg als Werkzeug der natürlichen Auslese*, "Tägliche
Rimdschau (Unterhaltungsbeilage)" (Braunschweig), nn. 121-122.

ANGELL, N. (1910), *The Great Illusion*, G.P. Putnam's Sons, London.

ASOR ROSA, A. (1975), *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, vol. 4, t. 2, pp. 1313-1357.

BACON, F. (1623), *De dignitate et augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by J. Spedding, R.L. Ellis, and D.D. Heath, Longman and Co., London, vol. 1,1858.

BAGEHOT, W. (1872), *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society*, King, London.

BAIRATI, P. (a cura di) (1975), *I profeti dell'imperialismo americano. Dal periodo coloniale ai nostri giorni*, Einaudi, Torino.

BANNISTER, R.C. (1979), *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Temple University Press, Philadelphia.

BARIÈ, O. (1953), *Idee e dottrine imperialistiche nell'Inghilterra vittoriana*, Laterza, Bari.

BARKER, E. (1914), *Nietzsche and Treitschke. The Worship of Power in Modern Germany*, Oxford University Press, Oxford.

BELLOMY, D.C. (1984), *"Social Darwinism" Revisited*, "Perspectives in American History", n.s., 1: 1-129.

BERNARDINI, J.-M. (1997), *Le darwinisme social en France* (*1859-1918*). *Fascination et rejet d'une idéologie*. Editions CNRS, Paris.

BERNHARDI, VON F. (1913), *Deutschland und der nächste Krieg*, *unter Berücksichtigung der veränderten militärischen und politischen Verhältnisse neu bearbeitet* (1912). Anastatischer Neudruck, Stuttgart und Berlin, J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger.

BINSWANGER, OTTO (1914), *Die seelischen Wirkungen des Krieges*, Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt (*Der Deutsche Krieg*. Politische Flugschriften herausgegeben von Ernst Jäckh, zwoelftes Heft).

BOBBIO, N. (1991), *Il problema della guerra e le vie della pace* (1979), 2a ed., il Mulino, Bologna.

BODART, G. (1916), *Losses of Life in Modern Wars*: *Austria-Hungary*, *1618-1913*, *France*, *1614-1913*, in Westergard ed. 1916, pp. 1-155.

BÖHME, K. (Hrsg) (1975) *Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg*, Reclam, Stuttgart.

VON BOGUSLAWSKI, A. (1892), *Der Krieg in seiner wahren Bedeutung für Staat und Volk*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin.

BOURGEOIS, L. (1896), *Solidarité*, Colin, Paris.

BOUTHOUL, G. (1982), *Les guerres*: *éléments de polémologie* (1951); trad. it. di S. Montanelli, *Le guerre. Elementi di polemologia*, Longanesi, Milano.

BOUTROUX, E. (1916), Prefazione a P. Chalmers Mitchell, *Le darwinisme et la guerre*, Alcan, Paris (trad. franc. di Chalmers Mitchell 1915).

BOWLER, P.J. (1983), *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution in the Decades Around 1900*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

BOWLER, P.J. (1989a), *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*, Basil Blackwell, Oxford.

BOWLER, P.J. (1989b), *The Mendelian Revolution. The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society*, Athlone Press, London.

BRACHER, K.D. (1969), *Die deutsche Diktatur. Entstehung*, *Struktur*, *Folgen des Nationalsozialismus*, Kiepenheuer & Witsch, Berlin.

BRIE, F. (1927), *Der Einfluss der Lehren Darwins auf den britischen Imperialismus*, Speyer & Kaerner, Freiburg un Baden.

BRIE, F. (1928), *Imperialistische Strömungen in der Englischen Literatur*

(1916), 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale.

BRINTON, C. (1890), *Races and Peoples*: *Lectures on the Science of Ethnography*, Hodges, New York.

BUCKLEY, J.H. (1945), *William Ernest Henley*. *A Study in the "Counter-Decadence" of the 'Nineties*, Princeton University Press, Princeton.

VON BÜLOW, B. (1916), *Deutsche Politik* (Berlin 1913); trad. ingl. di M.A. Lewenz, *Imperial Germany*, new and revised edition, Cassell, London.

BURROW, J.W. (1966), *Evolution and Society*. *A Study of Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

BURTON, D.H. (1965), *Theodore Roosevelt's Social Darwinism and Views on Imperialism*, "Journal of the History of Ideas", 26: 103-118.

BUTTMANN, G. (1977), *Friedrich Ratzel*. *Leben und Werk eines deutschen Geographen*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart.

CAILLOIS, R. (1990), *Le vertige de la guerre*, in *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Olivier Perrin Editeur, Paris 1950; trad. it. di M. Pennasilico, *La vertigine della guerra*, Milano, Edizioni del Lavoro.

CANESTRINI, G. (1894), *Per l'evoluzione*: *recensioni e nuovi studi*, UTET, Torino.

CANFORA, L. (1977), *Cultura classica e crisi tedesca*. *Gli scritti politici di Wilamowitz-Moellendorf*, *1914-1931*, De Donato, Bari.

CANTIMORI, D. (1991), *Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro*, "Studi germanici", 1, 1935: 73-92; in Id., *Politica e storia contemporanea*. *Scritti* (*1927-1942*), a cura di L. Mangoni, Einaudi, Torino 1965, rist. 1991, pp. 209-225.

CASSATA, F. (2003), *A destra del fascismo*. *Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino.

CESA, C. (1976), *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in Id., *Hegel filosofo politico*. Guida, Napoli, pp. 173-201.

CHALMERS MITCHELL, P. (1896), *A Biological View of Our Foreign Policy*, "Saturday Review", 82: 118-120.

CHALMERS MITCHELL, P. (1915), *Evolution and the War*, J. Murray, London.

CHAMBERLAIN, H.S. (1900), *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1898-1899), 2. Auflage, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G., München.

CHAMBERS, TG. (1915), *Eugenics and the War*, "Eugenics Review", 6 (1914- 1915): 271-290.

CHAMBERS, T.G. (1915), *Darwinian Attitude to War*, "Current Opinion", 59: 333-334.

CHAUFFARD, A.-M.-E. (1915), *La guerre et la santé de la race*, "Revue scientifique (Revue Rose)", 53: 18-25.

CLARK, L.L. (1984), *Social Darwinism in France*, University of Alabama Press.

COLAJANNI, N. (1916), *Le cause della guerra. Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli*, Sangiovanni, Napoli.

COMTE, A. (1967), *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), trad. it. parziale a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino.

COMTE, A. (1851-1854), *Système de politique positive*, Mathias, Paris.

CONRY, Y. (1993), *Le darwinisme social existe-t-il?*, "Raison présente", 66: 17- 40.

CONSIGLIO, P. (1914), *Problemi di eugenica*, "Rivista italiana di sociologia", 18.

CONSIGLIO, P. (1915-1916), *I militari anormali in guerra*, "Rivista di antropologia", 20: 3-16.

CONSIGLIO, P. (1923), *Come difenderci dagli anormali e dai degenerati nell'ambiente militare*, "Difesa sociale", 2: 153-159.

CONSTANTIN, N.-A. (1907), *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national, suivi de La guerre, moyen de sélection collective, par le Dr. S.R. Steinmetz*, Paris, Alcan.

CORRADINI, E. (1912), *La morale della guerra*, in Corradini 1925, pp. 135-150.

CORRADINI, E. (1913), *Il culto della morale guerresca*, in Corradini 1925, pp. 167-178.

CORRADINI, E. (1916), *Il genio della stirpe e la guerra*, in Corradini 1925, pp. 321-335.

CORRADINI, E. (1925), *Discorsi politici* (*1902-1924*), seconda edizione, Vallecchi, Firenze.

COSENTINI, F. (1912), *Sociologia. Genesi ed evoluzione dei fenomeni sociali*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

CRAMB, J.A. (1914), *Germany and England*, Murray, London.

CRAMB, J.A. (1915), *The Origins and Destiny of Imperial Britain. Nineteenth Century Europe. With a Biographical Note* (1900), Murray, London.

CROOK, P. (1990), *War as a Genetic Disaster? The First World War Debate over the Eugenics of Warfare*, "War & Society", 8: 47-70.

CROOK, P. (1994), *Darwinism, War and History. The Debate over the Biology of War from the "Origin of Species" to the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge.

CROZIER, J.B. (1888), *Civilization and Progress* (1885), Longmans, London.

CROZIER, J.B. (1897-1901), *History of Intellectual Development*: *on the Lines of Modern Evolution*, Longmans, Green & Co., London.

CUNNINGHAM, J. T. (1928), *Modern Biology*, Kegan Paul, London.

DAIM, W. (1958), *Der Mann*, *der Hitler die Ideen gab*, Isar Verlag, München.

Darwin, C. (1974), *On the Origin of Species*, *or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life* (London, Murray, 1859); trad. it. di C. Balducci, *L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma.

DARWIN, C. (1972), *The Descent of Man*, *and Selection in Relation to Sex* (1871); trad. it. dell'ed. 1877 di M. Di Castro e E. Grassi, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma.

DARWIN, C. (1993), *The Correspondence of Charles Darwin*, ed. by F. Burkhardt, D. Porter, J. Browne and M. Richmond, vol. 8: 1860, Cambridge University Press, Cambridge.

DARWIN, C., (2001), *The Correspondence of Charles Darwin*, ed. by F. Burkhardt, D.M. Porter, J. Harvey and J.R. Topham, vol. 12: 1864, Cambridge University Press, Cambridge.

DARWIN, F. ed. (1887), *The Life and Letters of Charles Darwin*, Murray, London.

DAVIDSON, J. (1901), *Self's the Man*. *A Tragi-Comedy*, G. Richards, London.

DAVIDSON, J. (1902), *The Testament of an Empire-Builder*, G. Richards, London.

DAVIDSON, J. (1908), *The Testament of John Davidson*, G. Richards, London.

DE FELICE, R. (1965), *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino.

DEMOOR, J. MASSARI, J. VANDERVELDE, E. (1897), *L'evolution régressive en biologie et en sociologie*, Alcan, Paris.

DERATHÉ, R. (1970), *Pacifisme et industrialisme*, in AA. VV. (N. Bobbio et alii). *La guerre et ses théories*. Presses Universitaires de France (Annales de philosophic politique, 9), Paris, pp. 59-70.

DIGEON, C. (1959), *La crise allemande de la pensée française*, Presses Universitaires de France, Paris.

DILKE, C.W. (1868), *Greater Britain*. *A Record of Travel in English-Speaking Countries during 1866 and 1867*, Macmillan, London, 2 voll.

DI GREGORIO, M. (2005), *From Here to Eternity*. *Ernst Haeckel's Evolutionism and Scientific Faith*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

DRUMMOND, H. (1892), *Natural Law in the Spiritual World* (1883), Hodder and Stoughton, London.

DRUMMOND, H. (1894), *The Ascent of Man*, James Pott, New York.

DUNCAN, D. ed. (1908), *The Life and Letters of Herbert Spencer*, Methuen, London.

DURAND DE GROS, J.-P. (1871), *Les origines animales de l'homme éclairées par la physiologie et l'anatomie comparatives*, Baillière, Paris.

DURAND DE GROS, J.-P. (1901), *Questions de philosophie morale et sociale*, Alcan, Paris.

DURANT, J. (1979), *Scientific Naturalism and Social Reform in the Thought of Alfred Russel Wallace*, "British Journal for the History of Science", 12: *31*- 58.

DURKHEIM, E. (1963), *Les règles de la méthode sociologique* (1895); trad. it. a cura di C.A. Viano, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano.

DURKHEIM, E. (1991), *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898), in *Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.

EBELING, F. (1994), *Geopolitik. Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919-1945*, Akademie Verlag, Berlin.

ECKER, A. (1871), *Der Kampf ums Dasein in der Natur und in der Völkerleben;* trad. franc. *La lutte pour l'existence dans la nature et dans la vie des peuples*, "Revue scientifique de la France et de l'étranger", 2e série, 2, 1872:814-822.

EVOLA, J. (1931), *Stirpe e spiritualità*, "Vita Nova", 7; rist. in Evola 1999.

EVOLA, J. (1932), *Il nuovo "mito" germanico del "Terzo Regno"*, "Politica"; rist. Il Corallo, Padova 1981.

EVOLA, J. (1933), *Osservazioni critiche sul "razzismo" nazional-socialista*, "La Vita italiana"; rist. in Evola 2001, pp. 233-237.

EVOLA, J. (1935), *Il nazismo sulla via di Mosca?*, "Lo Stato", 3; rist. in Evola 1995, e in Evola 2001, pp. 239-247.

EVOLA, J. (1936), *La guerra totale*, "Bibliografia fascista"; rist. in Evola 1994, 1.

EVOLA, J. (1953), *Conversazioni di Hitler a tavola*; rist. in Evola 2001, pp. 255- 257.

EVOLA, J. (1974), *Metafisica della guerra*, "Regime fascista", maggio-agosto 1935; rist. in *Diorama. Problemi dello spirito nell'etica fascista. Antologia della pagina speciale di "Regime fascista" diretta da Julius Evola*, a cura di M. Tarchi, Ed. Europa, Roma, pp. 293-314.

EVOLA, J. (1986), *Die arische Lehre von Kampfund Sieg* (Vienna, 1941); trad. it. *La dottrina aria di lotta e vittoria*, Edizioni di AR., Padova.

EVOLA, J. (1994), *Esplorazioni e disamine. Scritti di "Bibliografia fascista". I*:

1934-1936, a cura di C. Mutti, All'Insegna del Veltro, Parma.

EVOLA, J. (1995), *Lo Stato* (*1934-1935*), a cura di G.F. Lami, Fondazione Julius Evola, Roma.

EVOLA, J. (1999), *Vita Nova* (*1925-1933*), a cura di G.F. Lami, Settimo Sigillo-Fondazione Julius Evola, Roma.

EVOLA, J. (2001), *Fascismo e Terzo Reich*, con un saggio introduttivo di G. Parlato, Edizioni Mediterranee, Roma.

FEST, J. (2005), *Hitler. Eine Biographie* (1973); trad. it. di F. Saba Sardi, *Hitler. Una biografia*, Garzanti, Milano.

FICK, H. (1872), *Ueber den Einfiuss der Naturwissenschaft auf das Recht*, "Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", 18: 248-277.

FISHER, R.A. (1915), *Racial Repair*, "Eugenics Review", 7 (1915-1916): 204-207.

FISHER, R.A. (1916), recensione di V.L. Kellogg, *Military Selection and Race Deterioration*, "Eugenics Review", 8 (1916-1917): 264-265.

FISHER, R.A. (1917), *Disabled Soldiers and Marriage*, "Eugenics Review", 9 (1917-1918): 55.

Fisher, R.A. (1930), *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford University Press, Oxford.

FISKE, J. (1885), *Manifest Destiny*, in *American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal History*, Harper & Brothers, New York; parzialmente ristampato in "Harper's Magazine", 70 (1884-1885): 578-590.

FLASCH, K. (2000), *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der erste Weltkrieg*, Alexander Fest Verlag, Berlin.

FOUILLÉE, A. (1904), *Lesfausses conséquences morales et sociales du darwinisme*, "Revue des Deux Mondes", 5e sèrie, 1er octobre: 546-574.

FREUD, S. (1915), *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915); trad. it. di C. Musatti, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, VIII (1915-1917), Boringhieri, Torino 1984, pp. 123-148.

FREUD, S. (1916), *Vergänglichkeit*; trad. it. di S. Daniele, *Caducità*, in *Opere*, VIII (1915-1917), Boringhieri, Torino 1984, pp. 173-176.

FREUD, S. (1920), *Jenseits des Lustprinzips*) trad it. di A. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, IX (1917-1923), Boringhieri, Torino 1986, pp. 193-249.

FREUD, S. (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*, trad. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, X (1924-1929), Boringhieri, Torino 1985, pp. 557-630.

FREUD, S. (1932), *Warum Krieg?*) trad. it. di E. Sagittario, *Perché la guerra?* (*Carteggio con Einstein*), in *Opere*, XI (1930-1938), Boringhieri, Torino 1984,

pp. 289-303.

FREUD, S.-SALOMÉ, L. (1983), *Briefwechsel*, hrsg von E. Pfeiffer, Frankfurt a. M., 1966; trad. it. di A.M. Massimello e G. Schiavoni, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, a cura di M. Montinari, Bollati Boringhieri, Torino.

FRIGESSI, D.-ROMANÒ, A.-SCALIA, G.-GOLZIO, F.-GUERRA, A. (a cura di) (1960-1962. *La cultura italiana del Novecento attraverso le riviste*, Einaudi, Torino.

GALTON, F. (1865), *Hereditary Talent and Character*, "Macmillan's Magazine", 12: 157-166, 318-327.

GALTON, F. (1873), *Hereditary Improvement*, "Fraser's Magazine", n.s., 8: 116-130.

GASMAN, D. (1998), *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*, Peter Lang, New York.

GAUTIER, E. (1880), *Le darwinisme social*, Derveaux, Paris.

GAZEAU, J. (1903), *L'impérialisme anglais. Son évolution*: *Carlyle*, *Seeley*, *Chamberlain*, Rousseau, Paris.

GENTILE, E. (1996), *Le origini dell'ideologia fascista* (*1918-1925*) (1975), il Mulino, Bologna.

GERMINARIO, F. (2001), *Razza del Sangue*, *razza dello Spirito. Julius Evola*, *l'antisemitismo e il nazionalsocialismo* (*1930-1943*), Bollati Boringhieri, Torino.

GIBELU, A. (1991), *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*. Bollati Boringhieri, Torino.

GIDE, A. (1924), *Incidences*, Gallimard, Paris.

GINI, C. (1934), *Gli effetti eugenici o disgenici della guerra*. Relazione presentata al III Congresso Internazionale di Eugenica di New York (21-23 agosto 1932), "Genus", 1: 29-42.

GINI, C. (1921), *Problemi sociologici della guerra*, Zanichelli, Bologna.

GLASER, H. (1978), *Spiesser-Ideologie*, Freiburg, Rombach, 1964; trad ingl. *The Cultural Roots of National Socialism*, Groom Helm, London.

GOBINEAU, A. (*1997*), *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), Gallimard, Paris; trad. it. di F. Maiello, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano.

GREENE, J.C. (1977), *Darwin as a Social Evolutionist*, "Journal of the History of Biology", 10: 1-27.

GREG, W.R. (1868), *On the Failure of "Natural Selection" in the Case of Man*, "Fraser's Magazine", 78: 353-362.

GREGOR, A.J. (1979), *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, University of California Press, Berkeley.

GREGOR, A.J. (1994), *The Birth of Fascist Ideology*: *from Cultural Rebellion*

to Political Revolution, Princeton University Press, Princeton.

GRIFFIN, R. (1991), *The Nature of Fascism*, Pinter Publishers, London.

GUMPLOWICZ, L. (1883), *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, in *Ausgewählte Werke*, Wagner, Innsbruck, Band 3, 1928.

GUMPLOWICZ, L. (1891a), *Der Darwinismus in der Soziologie*, in *Ausgewählte Werke*, Wagner, Innsbruck, Band 4, 1928, pp. 247-250.

GUMPLOWICZ, L. (1891b), *Zur neuesten soziologischen Literatur. Italien*, in *Ausgewählte Werke*, Wagner, Innsbruck Band 4, 1928, pp. 317-321.

HAECKEL, E. (1868), *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Reimer, Berlin.

HAECKEL, E. (1878), *Zellseelen und Seelenzellen*, Kroner, Leipzig.

HAECKEL, E. (1904), *Die Lebenswunder*, Kroner, Stuttgart.

HAECKEL, E. (1914a), *Englands Blutschuld am Weltkriege*, Eisenach, H. Jacobi (orig. "Jenaer Volksblatt", 25, n. 189, 14. August, p. 189).

HAECKEL, E. (1914b), *Weltkrieg und Naturgeschichte*, "Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift", November, 151: 140-147.

HAECKEL, E. (1917), *Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre* (1915), Verlag von Georg Reimer, Berlin.

HAMMOND, J.L. (1900), *Colonial and Foreign Policy*, in Id., *Liberalism and the Empire*, R.B. Johnson, London.

HARRIS, M. (1971), *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia delle teorie della cultura* (1968); trad. it. di P.G. Donini e E. Sofri, il Mulino, Bologna.

HART, R.C. (1911), *A Vindication of War*, "Nineteenth Century", 70: 226-239.

HARVEY, C.H. (1904), *The Biology of British Politics*, S. Sonneschein & Co., London; C. Scribner's Sons, New York.

HAUSHOFER, K. (1913), *Dai Nihon. Betrachtungen über Groß-Japans Wehrkrafl, Weltstellung und Zukunfl*, Mittler & Sohn, Berlin.

HAUSHOFER, K. (1934), *Geopolitik der Pan-Ideen*, Zentralverlag, Berlin.

HAUSHOFER, K. (*1936*), *Weltpolitik von heute*, Zeitgeschichte Verlag, Berlin.

HAYES, C. (1914), *The War of the Nations*, "Political Science Quarterly", 29: 687-707.

HAYWARD, J.E.S. (1959), *"Solidarity": the Social History of an Idea in Nineteenth-Century France*, "International Review of Social History", 4: 261-284.

HAYWARD, J.E.S. (1961), *The Official Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, "International Review of Social History", 6: 19-48.

HEGEL, G.F. (1974), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); trad. it.

di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari.

HENLEY, N.E. (1892), *The Song of the Sword and Other Verses*, D. Nutt, London.

HERF, J. (1988), *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge University Press, Cambridge-New York 1985); trad. it. di M. Cupellaro, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, il Mulino, Bologna.

HERTWIG, O. (1918), *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*, Fischer, Jena.

HILLMAN, J. (2005), *A Terrible Love of War* (2004); trad. it. di A. Bottini, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano.

HINTZE, O., MEINECKE, F, ONCKEN, H. (Hrsg.) (1915), *Deutschland und der Weltkrieg*, Teubner, Leipzig-Berlin.

HIPLER, B. (1996), *Hitlers Lehrmeister. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie*, EOS Verlag (Erzabtei St. Ottilien), St. Ottilien.

HITLER, A. (2002), *Mein Kampf (1925-1926);* trad. it. di autore non indicato, *Il 'Mein Kampf' di Hitler. Le radici della barbarie nazista*, a cura di G. Galli, Caos edizioni, Milano.

HODGSON, G.M. (1995), *Biological and Physical Metaphors in Economics*, in Maasen et alii eds. 1995, pp. 339-356.

HOFSTADTER, R. (1955), *Social Darwinism in American Thought* (1944), revised ed., Beacon Press, Boston.

HOOVER, A.J. (1989), *God, Germany, and Britain in the Great War. A Study in Clerical Nationalism*, Praeger, New York-Westport, Conn.; London.

HORNE, J. ed. (1997), *State, Society and Mobilization in Europe during the First World War*, Cambridge University Press, Cambridge.

HOWERTH, I.W. (1915), *War and the Progress of Society*, "Scientific Monthly", 87: 195-199.

HÜPPAUF, B. (1984), *Ansichten vom Krieg, Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*, Forum Academicum, Konigstein.

HUGINS, R. (1914), *The Eugenic Judgment of War*, "South Atlantic Quarterly", 13:303-309.

HUXLEY, T.H. (1871), *Administrative Nihilism*, in *Collected Essays*, Macmillan, 1893-1894, I, London, pp. 251-289.

HUXLEY, T.H. (1995), *Evoluzione ed etica, e altri saggi sul governo, i diritti, il socialismo, il liberismo*, trad. it. di T. Gargiulo e A. Rusconi, introduzione e cura di A. La Vergata, Bollati Boringhieri, Torino.

ISNENGHI, M. (1997), *Il mito della Grande Guerra* (1989), 2a ed., il Mulino,

Bologna.

IZOULET, J.-B.-J. (1895), *La cité moderne. Métaphysique de la sociologie* (1894), deuxième édition, Alcan, Paris.

IZOULET, J.-B.-J. (1901), *Introduction*: *Sur l'impérialisme anglais*, in T. Carlyle, *Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui*: *passé et présent*, trad. franc, de C. Bos, Editions de La Revue Blanche, Paris.

IZOULET, J.-B.-J. (1903), *Préface*: *Deux paroles sur la France* e *Introduction*, *L'idée de guerre et de patrie chez le Président Roosevelt*, in T. Roosevelt, *La vie intense*, trad. Franc. de Mme la Princesse Ferdinand de Faucigny-Lucinge et Jean Izoulet, Flammarion, Paris, pp. XIII-XXI, XXV-XLVIII.

IZOULET, J.-B.-J. (1904), *Introduction*: *L'expropriation des races incompétentes*, in T. Roosevelt, *Idéal d'Amérique*, *La vie intense* (2e série), trad. Franc. de Mme la Princesse Ferdinand de Faucigny-Lucinge et Jean Izoulet, Flammarion, Paris, pp. XXIII-XLII.

IZOULET, B. (1906), *Introductions*: *La croix et l'épée en Occident; L'expropriation des races incompétentes*, in A.T. Mahan, *Le salut de la race blanche et l'empire des mers*, Flammarion, Paris.

JACKS, L.P. (1914a), *Mechanism*, *Diabolism*, *and the War*, "Hibbert Journal", 13 (October 1914-July 1915): 28-49.

JACKS, L.P. (1914b), *The Tyranny of Mere Things*, "Hibbert Journal", 13 (October 1914-July 1915): 476-496.

JACKSON, J.W. (1872), *On the Racial Aspects of the Franco-Prussian War*, "Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 1: 30-43 (discussione pp. 44-52).

JACOBSEN, H.A. (1979), *Karl Haushofer. Leben und Werk*, Boppard am Rhein, Schriften des Bundesarchivs, 24.

JACOBSEN, H.A. (1981), *"Kampf ums Lebensraum". Zur Rolle des Geopolitikers Karl Haushofer im Dritten Reich*, "German Studies Review", 4:79-104.

JAMES, E.W. (1916), *The Malthusian Doctrine and War*, "Scientific Monthly", 2: 260-271.

JAMES, H. ed. (1920), *The Letters of William James*, Longmans, Green, and Co, London.

JAMES, W. (1890), *Principles of Psychology*, Macmillan, London.

JAMES, W. (1982a), *Robert Gould Shaw Oration* (1897), in *The Works of William James,* XI: *Essays in Religion and Morality,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 64-74.

JAMES, W. (1982b), *Remarks at the Peace Banquet* (1904), in *The Works of William James*, XI: *Essays in Religion and Morality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 120-123.

JAMES, W. (1983), *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Life's Ideals*, in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

JAMES, W. (1984a), *What Makes Life Significant* (1899); trad. it. di P. Bairati, *Che cosa dà significato a una vita?*, in *Volontà di credere*, a cura di C. Sini, Rizzoli, Milano, pp. 308-332.

JAMES, W. (1984b), *Is Life Worth Living?* (1895); trad. it di P. Bairati, *La vita vale la pena di essere vissuta?*, in *Volontà di credere*, a cura di C. Sini, Rizzoli, Milano, pp. 334-351.

JAMES, W. (1984C), *The Moral Equivalent of War* (1910); trad. it. di P. Bairati, *L'equivalente morale della guerra*, in *Volontà di credere*, a cura di C. Sini, Rizzoli, Milano, pp. 334-351.

JAMES, W. (1985), *The Varieties of Religious Experience* (1902), in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

JAMES, W. (1987), *Essays, Comments, and Reviews*, in *The Works of William James*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

JAMES, W. (2000), *The Correspondence of William James*, edited by I.K. Skrupskelis and E.M. Berkeley, with the assistance of W. Bradbeer, VIII (1895-June 1899), University Press of Virginia, Charlottesville and London.

JONES, E. (1915), *War and Individual Psychology*, "Sociological Review", 8: 167-180.

JONES, E. (1995), *The Life and Work of Sigmund Freud* (1953-1957); trad. it di A. Novelletto e M. Cerletti Novellette, *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano.

JONES, G. (1980), *Social Darwinism in English Thought. The Interaction Between Biological and Social Theory*, Harvester Press, Brighton.

JOHNSON, G.E. (1915), *The Fighting Instinct: Its Place in Life*, "Survey", 25 (4 December): 243-248.

JORDAN, D.S. (1906), *The Blood of the Nation. A Study of the Decay of Races Through the Survival of the Unfit*, American Unitarian Association, Boston.

JORDAN, D.S. (1907), *The Human Harvest*, American Unitarian Association, Boston.

JORDAN, D.S. (1910), *War and Manhood*, "Eugenics Review", 2 (1910-1911): 95-109.

JORDAN, D.S. (1913a), *War and Waste. A Series of Discussions of War and War Accessories*, Doubleday, Page & Company, New York.

JORDAN, D.S. (1913b), *The Eugenics of War*, "Eugenics Review", 5 (1913-1914): 197-213.

JORDAN, D.S. (1915a), *War and the Breed. The Relation of War and the Downfall of Nations*, The Beacon Press, Boston.

JORDAN, D.S. (1915b), *War Selection in Europe*, "Popular Science Monthly", 87: 143-154.

JORDAN, D.S. (1915c), *War selection and the Ancient World*, "Scientific Monthly", 1: 36-43.

JORDAN, D.S. (1915d), *War*, *Business and Insurance*, "Scientific Monthly", 1: 165-176.

JÜNGER, E. (1938), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), 7. Auflage, Berlin, E.G. Mittler & Sohn.

JÜNGER, E. (1960), *Feuer und Blut. Ein kleiner Ausschnitt aus einem großen Schlacht* (1928), in *Werke*, Band 1. *Tagebücher I. Der erste Weltkrieg*, Klett, Stuttgart.

JÜNGER E. (1995), *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932); trad. it. di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forme*, Guanda, Parma.

K. V. B. (1893), *Zur natürlichen Auslese durch den Krieg*, "Tägliche Rundschau (Untehaltungsbeilage)", n. 142.

KALLIS, A. (2000), *Fascist Ideology. Territory and Expansionism in Italy and Germany, 1922-1945*, Routledge, London.

KANT, I. (1784), *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. it. di G. Solari, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Kant 1965, pp. 123-139.

KANT, I. (1786), *Mutfasslicher Anfang der Menschengeschichte;* trad. it. di G. Solari, *Congetture sull'origine della storia*, in Kant 1965, pp. 159-211.

KANT, I. (1790), *Kritik der Urtheilskrafl;* trad. it di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, 6a ed., Laterza, Bari 1992.

KANT, I. (1795), *Zum ewigen Frieden;* trad it. di N. Merker, *Per la pace perpetua*, introduzione di N. Bobbio, Editori Riuniti, Roma 1992.

KANT, I. (1798), *Der Streit der Fakultäten;* trad. it. della parte seconda (*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*) di G. Solari, in Kant 1965, pp. 213-230.

KANT, I. (1965), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solar, UTET, Torino.

KATŌ, HIROYUKI (1894), *Der Kampf ums Recht der Stärkeren und seine Entwickelung*, Verlag von Friedländer & Sohn, Berlin.

KEBBEL, T.E. (1898), *England at War*, "Nineteenth Century", 43: 337-344.

KEEGAN, J. (2002), *War and Our World. The Reith Lectures 1998;* trad. di S.M.C. Calandra, *La guerra e il nostro tempo. Lezioni alla BBC*, Mondadori, Milano.

KEITH, A. (1915), *War as a Factor in Racial Evolution*, "St. Thomas Hospital Gazette", 25: 153-162.

KELLOGG, V.L. (1912. *Beyond War. A Chapter in the Natural History of Man*, Holt, New York.

KELLOGG, V.L. (1913), *Eugenics and Militarism*, "Atlantic Monthly", 92: 99- 108 (anche in AA.VV., *Reports of Proceedings*: *Problems in Eugenics. Papers Communicated to the First International Eugenics Congress held at the University of London*, *July 24th to 30 th*, *1912*, Eugenics Education Society, London 1912, I, pp. 220-231).

KELLOGG, V.L. (1914), *The Bionomics of War*: *Race Modification by Military Selection*, "Journal of Social Hygiene", 1: 44-52.

KELLOGG, V.L. (1916), *Military Selection and Race Deterioration. A Preliminary Report and Discussion*, in Westergard ed. 1916, pp. 157-202.

KELLOGG, V.L. (1917), *Headquarters Nights. A Record of Conversations and Experiences at the Headquartes of the German Army in France and Belgium*, Atlantic Monthly Press, Boston.

KELLOGG, V.L. (1918a), *War for Evolution's Sake*, "Unpopular Review", 10: 146-159.

KELLOGG, V.L. (1918b), *War and Human Evolution*: *Germanized*, "North American Review", 207: 364-369.

KELLOGG, V.L. (1921), *Race and Americanization*, "Yale Review", n.s., 10: 729- 740.

KELLOG, V.L. (1922), *Human Life as the Biologist Sees It*, Henry Holt & Company, New York.

KELLY, A. (1981), *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany*, *1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

KERSHAW, I. (1998), *Hitler*, *1889-1936*: *Hubris*, Allen Lane-The Penguin Press, London.

KERSHAW, I. (2000), *Hitler*, *1936-1945*: *Nemesis*, Allen Lane-The Penguin Press, London.

KEVLES, D. (1985), *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, New York.

KEYNES, J.M. (1972), *The End of Laissez-Faire*, in *Essays in Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge.

KIDD, B. (1894), *Social Evolution*, Macmillan, London.

KIRCHHOFE, A. (1910), *Darwinismus angewandt auf Völker und Staaten. Ein hinterlassenes Manuskript*, *herausgegeben und mit einem Begleitwort versehen von Dr. Willi Ulle*, *Professor für Geographie and der Universität Rostock*, Gebauer-Schwetschke, Halle a. S.

KJELLÉN, R. (1914a), *Die Großmächte vor und nach dem Weltkrieg*, Teubner, Berlin.

KJELLÉN, R. (1914b), *Warum ich es mit Deutschland in diesem Weltkriege halte?*, Curtius, Berlin.

KJELLÉN, R. (1915), *Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive*, Hirzel, Leipzig.

KOCH, H.W. (1973), *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken*, C.H. Beck, München.

KOTTLER, M.J. (1974), *Alfred Russel Wallace, the Origin of Man, and Spiritualism*, "Isis", 65: 145-192.

KROPOTKIN, P.A. (1982), *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (1902); trad. it. di C. Bemeri, *Il mutuo appoggio*, introduzione di G.P. Prandstraller, Salerno Editrice, Roma.

L.P.E.C. (1874), *Lettre sur le "credo des races latines"*, "La critique philosophique", 3 (I): 161-163.

LAGORGETTE, J. (1906), *Le rôle de la guerre: étude de sociologie générale*, Giard & Brière, Paris.

DE LANESSAN, J.-L. (1881), *Etude sur la doctrine de Darwin: la lutte pour l'existence et l'"association pour la lutte"*, Doin, Paris, (orig. in "Revue internationale des sciences biologiques", 7, 1880: 289-329).

DE LANESSAN, J.-L. (1883), *Le transformisme, évolution de la matière et des êtres vivants*, Doin, Paris.

DE LANESSAN, J.-L. (1903), *La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés*, Alcan, Paris.

DE LANESSAN, J.-L. (1918), *L'idéal moral du matérialisme et la guerre*, Alcan, Paris.

LANGE, K. (1965), *Der Terminus "Lebensraum" in Hitler's "Mein Kampf"*, "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 13: 426-437.

LANKESTER, E.R. (1880), *Degeneration. A Chapter in Darwinism*, Macmillan, London; rist. in Lankester 1890, pp. 1-59.

LANKESTER, E.R. (1890), *The Advancement of Science. Occasional Essays and Addresses*, Macmillan, London.

LANZILLO, A. (1918), *La disfatta del socialismo: critica della guerra e del socialismo*, Libreria della Voce, Firenze.

LASSON, A., (1914), *Das Kulturideal und der Krieg* (1868), 2. Auflage, Verlag von H. Neelmeyer, Berlin (Deutsche Bücherei, Band 57).

LA VERGATA, A. (1982), *'Fisica', politica e natura umana: Walter Bagehot*, "Il pensiero politico", 15: 248-256.

LA VERGATA, A. (1985), *Images of Darwin. A Historiographic Overview*, in *The Darwinian Heritage*, ed. by D. Kohn, Princeton University Press in association with Nova Pacifica, Princeton, pp. 901-972.

LA VERGATA, A. (1990a), *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli.

LA VERGATA, A. (1990b), *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura*. Bollati Boringhieri, Torino.

LA VERGATA, A. (1990c), *Il lamarckismo fra riduzionismo biologico e migliorismo sociale*, "Intersezioni", 10: 171-210.

LA VERGATA, A. (1991), *Biologia ed altruismo. Voci nel dibattito su evoluzione ed etica*, "Bollettino filosofico" (Dipartimento di filosofia, Università della Calabria), 9: 77-113; trad. franc. *Les bases biologiques de la solidarité*, in *Darwinisme et société*, sous la direction de P. Tort, Presses Universitaires de France, Paris 1995, pp. 56-87.

LA VERGATA, A. (1994), *Evolution and War, 1871-1918*, "Nuncius", 9: 143-163.

LA VERGATA, A. (1995), *Herbert Spencer: Biology, Sociology, and Cosmic Evolution*, in S. Maasen et alii eds. 1995, pp. 193-229.

LA VERGATA, A. (1996), *Lamarckisme et solidarité*, in *Le Muséum au premier siècle de son histoire*, coordonné par C. Blanckaert, C. Cohen, P. Corsi et J.- L. Fischer, Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris, pp. 320-322.

LA VERGATA, A. (1997), *Guerre et eugénisme*, in *Les malheurs de la guerre. II: De la guerre réglée à la guerre totale*, sous la direction d'A. Corvisier et J. Jacquard Editions du CTHS, Paris, pp. 189-200.

LA VERGATA, A. (1999), *Positivismo e darwinismo sociale*, in *Storia delle idee politiche*, a cura di G. Pasquino, UTET, Torino, vol. III, pp. 243-272.

LE BON, G. (1895), *Psychologie des foules*, Alcan, Paris.

LEDERER, E. (1915), *Zur Soziologie des Weltkrieges*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Politik", 39: 347-384.

LEE, S. (1998), *Hitler and Nazi Germany*, Routledge, London.

LEED, E.J. (1985), *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. di R. Falcioni, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, il Mulino, Bologna.

LENIN, VI. (1971), *Rapporto al II Congresso di Russia delle organizzazioni comuniste dei popoli dell'Oriente* (1919), in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma; Edizioni Progress, Mosca, vol. I.

LEPENIES, W. (1987), *Le tre culture. La sociologia tra letteratura e scienza* (1985); trad. it. di G. Panzieri, introd. di A. Del Lago, il Mulino, Bologna.

LETOURNEAU, C. (1895), *La guerre dans les diverses races humaines*, Bataille, Paris

LINDSAY, J.A. (1918), *The Eugenic and Social Influence of the War*, "Eugenics Review", 10 (1918-1919): 133-144.

LINNEO, C. (1982), *Politia Naturae* (1760); trad. it. *Il governo della natura*, in C. Linneo, *L'equilibrio della natura*, a cura di C. Limoges, edizione italiana a cura di G. Pancaldi, Feltrinelli, Milano, pp. 107-123.

LOSANO, M.G. (2005), *La geopolitica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei "Grandi Spazi"*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", 25: 5-63.

LOSURDO, D. (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'"ideologia della guerra"*. Bollati Boringhieri, Torino.

LOSURDO, D. (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Low, S. (1898), *Should Europe Disarm?*, "Nineteenth Century", 44: 521-530.

Low, S. (1899), *The Hypocrisies of the Peace Conference*, "Nineteenth Century", 45: 689-698.

LOWE, J.T. (1981), *Geopolitics and War. Mackinder's Philosophy of Power*, University Press of America, Washington.

LÜBBE, H. (1974), *Politische Philosophie in Deutschland*, DTV, München.

LUKÁCS, G. (1974), *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1957; trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino.

LYELL, C. (1830-1833), *Principles of Geology, being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface, by Reference to Causes now in Operation*, Murray, London.

MAASEN, S., MENDELSOHN E., and WEINGART, R, eds., (1995), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Kluwer (Sociology of the Sciences Yearbook, vol. XVIII, 1994), Dordrecht-Boston-London.

MACFIE, R.C. (1917), *Some of the Evolutionary Consequences of War*, "Science Progress", 12 (1917-1918): 132-137.

MCKIM, W.D. (1900), *Heredity and Human Progress*, G.P. Putnam's sons, London.

MACKINDER, H.J. (1904), *The Geographical Pivot of History*, "Geographical Journal", 23: 421-437 (dibattito pp. 437-444).

MACKINDER, H.J. (1905), *Man-Power as a Basis of National and Imperial Strength*, "National Review", 45: 136-143.

MACKINDER, H.J. (1919), *Democratic Ideals and Reality, Studies in the Politics of Reconstruction*, Constable, London.

MAHAN, A.T. (1890), *The Influence of Sea Power upon History, 1660-1783*, Little, Brown and Co., Boston.

MAHAN, A.T. (1892), *The Influence of Sea Power on the French Revolution and Empire*, Little, Brown and Co., Boston.

MAHAN, A.T. (1897), *The Interest of America in Sea Power, Present and*

Future, Little, Brown and Co., Boston.

MAHAN, A.T. (1899), *Lessons of the War with Spain, and Other Articles*, Little, Brown and Co., Boston.

DE MAISTRE, J. (1986), *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821); trad. it. di L. Fenoglio e A. Rosso Cattabiani, *Le serate di Pietroburgo, o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, a cura di A. Cattabiani, Rusconi, Milano.

MALLOCK, W.H. (1914), *General von Bernhardi on the Moral Logic of War*, "Nineteenth Century", 76: 1360-1376.

MANDEVILLE, B. (1924), *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits* (1714-1729), ed. by F.B. Kaye, list. 1966, Clarendon Press, Oxford.

MANN, T. (1959), *Gedanken im Kriege* (1914); trad. it. *Pensieri di guerra*, in *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano, pp. 33-52.

MANN, T. (1977), *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1919); trad. it. di M. Marianelli, *Considerazioni di un impolitico*, 3a ed., De Donato, Bari.

MARINETTI, F.T. (1919), *Democrazia futurista*, Facchi, Milano.

MARINETTI, F.T. (1968), *Teoria e invenzione futurista*, Mondadori, Milano.

MELVILLE, C.H. (1910), *Eugenics and Military Service*, "Eugenics Review", 2 (1910-1911): 53-60.

MERKER, N. (2001), *Il sangue e la terra: due secoli di idee sulla nazione*, Editori Riuniti, Roma.

METCALF, M.M. (1918a), *Darwinism and Nations*, "Anatomical Record", 14 (n. 5, March, 1918) supplemento: 1-20.

METCALF, M.M. (1918b), *Zoology and the War*, "Scientific Monthly", 18: 210- 213.

MITCHELL, S. (1995), *The Superorganism Metaphor: Then and Now*, in S. Maasen et alii eds. 1995, pp. 231-247.

MITMAN, G. (1995), *Defining the Organism in the Welfare State: the Politics of Individuality in American Culture, 1890-1950*, in S. Maasen et alii eds. 1995, pp. 249-278.

MOELLER VAN DEN BRUCK, A. (1934), *Das Dritte Reich* (1923); trad. ingl. *Germany's Third Empire*, authorized English edition (condensed) by E.O. Lorimer, introduction by Mary Agnes Hamilton, Allen & Unwin, London.

DE MOLINARI, G. (1884), *L'évolution politique et la révolution*, Guillaumin, Pans.

DE MOLINARI, G. (1898), *Grandeur et décadence de la guerre*, Guillaumin, Paris.

DE MOLINARI, G. (1908), *Economie de l'histoire*, Alcan, Paris.

MOMMSEN, W.J. (1974), *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*

(1959), 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Mohr, Tübingen.

MOMMSEN, W.J. (1981a), *The Topos of Inevitable War in Germany in the Decade before 1914*, in V.R. Berghahn and M. Kitchen, eds., *Germany in the Age of Total War*, Groom Helm, London.

MOMMSEN, W.J. (1981b), *Imperialismustheorien*; trad. ingl. *Theories of Imperialism*, Weidenfeld and Nicholson, London.

MOMMSEN, W.J. (1995), *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs* (Fisher, Frankfurt a. M. 1990); trad. ingl. di R. Daveson, *Imperial Germany, 1867-1918: Politics, Culture, and Society in an Authoritarian State*, Arnold, London.

MOMMSEN, W.J. (Hrsg) (1996), *Kultur und Krieg: die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schrißteller* un *Ersten Weltkrieg*, unter Mitarbeit von E. Müller-Luckner, Oldenbourg, München.

MOMMSEN, W.J. (1997), *German Artists, Writers and Intellectuals and the Meaning of War, 1914-1918*, in Home ed. 1997, pp. 21-38.

MORI, M. (1984), *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Il Saggiatore, Milano.

MOSSE, G.L. (1984), *The Crisis of German Ideology* (1964); trad. it. di F. Saba Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano.

MOSSE, G.L. (1986), *Two World Wars and the Myth of War Experience*, "Journal of Contemporary History ", 21: 491-513.

MÜLLER, G. (1996), *Friedrich Ratzel (1844-1904): Naturwissenschaftler, Geograph, Gelehrter*, Verlag für Geschichte, Naturwissenschaften und Technik, Stuttgart.

MUIRHEAD, J.H. (1915), *German Philosophy in Relation to War*, Murray, London.

MUNRO, R. (1917), *Darwinism and Human Civilization, with Special Reference to the Origin of the German Military 'Kultur'*, "Proceedings of the Royal Society of Edinburgh", 37 (1916-1917): 149-160.

MÜNSTERBERG, H. (1905), *The Peace and America*, D. Appleton and Co., New York.

MÜNSTERBERG, H. (1914), *The War and America*, D. Appleton and Co., New York,

MURRAY, S.L. (1905), *The Future Peace of the Anglo-Saxon Race, addressed to the Working Men and Their Representatives. With preface by Earl Roberts*, Watt, London.

MUSSOLINI, B. (1904), *L'uomo e la divinità*, in Mussolini 1951-1963, vol. 33, pp. 5-37.

MUSSOLINI, B. (1908), *La filosofia della forza*, in Mussolini 1951-1963, vol. 1, pp. 175-184.

MUSSOLINI, B. (1909a), *Centenario darwiniano*, in Mussolini 1951-1963, vol. 2, pp. 8-10.

MUSSOLINI, B. (1909b), *Dove il rogo arse*, in Mussolini 1951-1963, vol. 2, pp. 11-13.

MUSSOLINI, B. (1911), *Il Trentino veduto da un socialista*, in Mussolini 1951- 1963, vol. 33, pp. 153-161.

MUSSOLINI, B. (1912), *Da Giolitti ad… Ottolenghi*, in Mussolini 1951-1963, vol. 4, pp. 242-244.

MUSSOLINI, B. (1913), *Il neomalthusianesimo è immorale?*, in Mussolini 1951- 1963, vol. 35, p. 25.

MUSSOLINI, B. (1914), *Per la libertà dei popoli*, *per l'avvenire dell'Italia*, in Mussolini 1951-1963, vol. 7, pp. 76-81.

MUSSOLINI, B. (1917), *Trincerocrazia*, in Mussolini 1951-1963, vol. 10, pp. 140-142.

MUSSOLINI, B. (1918), *La vittoria fatale*, in Mussolini 1951-1963, vol. 11, pp. 79-87.

MUSSOLINI, B. (1920), *Discorso di Trieste*, in Mussolini 1951-1963, vol. 15, pp. 214-223.

MUSSOLINI, B. (1921), *Discorso di Bologna*, in Mussolini 1951-1963, vol. 16, pp. 239-249.

MUSSOLINI, B. (1922a), *Da che parte va il mondo?*, in Mussolini 1951-1963, vol. 18, pp. 66-72.

MUSSOLINI, B. (1922b), *Dal malinconico tramonto liberale all'aurora fascista della nuova Italia*, in Mussolini 1951-1963, vol. 18, pp. 433-440.

MUSSOLINI, B. GENTILE, G. (1932), *La dottrina del fascismo*, in Mussolini 1951- 1963, vol. 34, pp. 117-138.

MUSSOLINI, B. (1951-1963), *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze.

NACCI, M. (1982), *Tecnica e cultura della crisi* (*1914-1939*), Loescher, Torino.

NACCI, M. (1989), *L'antiamericanismo in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino.

NACCI, M. (1996), *La barbarie del comfort. Il modello di vita americano nella cultura francese del '900*, Guerini e Associati, Milano.

NICOLAI, G.F. (1917), *Die Biologie des Krieges. Betrachtungen eines Naturforschers*, Orel Füssli, Zürich.

NIETZSCHE, F. (1964-), *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.

NIETZSCHE, F. (1979), *Die Fröhliche Wissenschafl* (1882); trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di frammenti*

postumi (*1881-1882*), Mondadori, Milano.

NIETZSCHE, F. (1983), *Ecce Homo. Ditirambi di Dioniso. Nietzsche contra Wagner. Poesie e scelta di frammenti postumi* (*1888-1889*), Mondadori, Milano.

NIETZSCHE, F. (1991), *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller* (1873); trad. it. di S. Giametta, *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, nota introduttiva di M. Carpitella, Adelphi, Milano.

NOLTE, E. (1993), *Der Faschismus in seiner Epoche* (1963); trad. it. di F. Saba Sardi e G. Manzoni, *Il fascismo nella sua epoca. I tre volti del fascismo*, Sugarco, Milano.

NORTON, B. (1981. *La Situation intellectuelle au moment des débuts de Fisher en génétique des populations*, "Revue de Synthèse", 102: 231-146.

NUMBERS, R.L. (1992), *The Creationists. The Evolution of Scientific Creationism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

OLBY, R. (1981), *La théorie génétique de la sélection naturelle vue par un historien*, "Revue de Synthèse", 102: 251-283.

PARETO, V. (1896-1897), *Cours d'économie politique*, Rouge, Lausanne.

PARETO, V. (1902-1903), *Les systèmes socialistes*, Giard & Brière, Paris.

PARETO, V. (1906), *Manuale d'economia politica*, Società Editrice Libraria, Milano.

PARETO, V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, G. Barbera, Firenze.

PATRICK, G.T.W. (1915), *The Psychology of War*, "Popular Science Monthly", 86: 155-168.

PAUL, D. (1984), *Eugenics and the Left*, "Journal of the History of Ideas", 45: 567-590.

PAYNE, S.G. (1995), *A History of Fascism, 1914-1945*, UCL Press, London.

PEARL, R. (1924), *Biology and War*, in *Studies in Human Biology*, Williams & Williams, Baltimore, pp. 534-549.

PEARSON, C.H. (1893), *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, London.

PEARSON, K. (1892), *Natural Selection in Social Evolution*, in *The Grammar of Science*, Charles Scribner's Sons, London-New York.

PEARSON, K. (1894), *Socialism and Natural Selection*, "Fortnightly Review", 62 (o.s.), 56 (n.s.): 1-21; rist. in Pearson 1897, 1, pp. 103-139.

PEARSON, K. (1897), *The Chances of Death and Other Studies in Evolution*, Edward Arnold, London.

PEARSON, K. (1901), *National Life from the Standpoint of Science. An Address delivered at Newcastle, Novembre 19, 1900, A.* and C. Black, London.

PEEL, J.D.Y. (1971), *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*, Heineman, London.

PENCK, A. (1916), *Der Krieg und das Studium der Geographic*, "Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", 51: 158-176, 222-248.

PERRIER, E. (1898), *Les colonies animales et la formation des organismes* (1881), 2e édition, Masson, Paris.

PERRIER, E. (1915), *France et Allemagne*, Payot, Paris.

PERRIER, E. (1929), *A travers le monde vivant*, Flammarion, Paris.

PETIT, A. (1985), *Le positivisme contre la guerre. Un combat douteux*, in *La bataille, l'armée et la gloire. Actes du Colloque International de Clermont-Ferrand* recueillis et présentés par P. Viallaneix et J. Erhard, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, Clermont-Ferrand, vol. I, pp. 409-431.

PHILONENKO, A. (1988), *Essais sur la philosophie de la guerre* (1976), seconde édition, Vrin, Paris.

PICK, D. (1994), *War Machine. The Rationalization of Slaughter in the Modern Age* (Yale University Press, New Haven 1993); trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *La guerra nella cultura contemporanea*, Laterza, Bari.

PICK, D. (1999), *Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848-c. 1918* (Cambridge University Press, Cambridge 1989); trad. it. di S. Minucci, *Volti della degenerazione. Una sindrome europea, 1848-1918*, introduzione di A. La Vergata, La Nuova Italia, Firenze.

PINTOR, G. (1965), *Gusto e giuoco di Jünger. Capricci e figure*, "La Ruota", 1940, n. 3; in *Il sangue d'Europa* (*1939-1943*), a cura di V. Gerratana, nuova ed., Torino, Einaudi, pp. 63-65.

POGLIANO, C. (1984), *Scienza e stirpe: eugenica in Italia* (*1912-1939*), "Passato e presente", 5: 61-97.

POGLIANO, C. (1986), *La grande guerra e l'orologio della psiche*, "Belfagor", 41: 381-406.

POUND, R. (1964), *The Lost Generation*, Constable, London.

RALEGH, W. (1751), *A Discourse of the Original and Fundamental Cause of National, Arbitrary, Necessary, and Unnatural War*, in *The Works of Sir Walter Ralegh, Kt., Political, Commercial and Philosophical; together with His Letters and Poems… To Which Is Prefix'd a New Account of His Life by Tho. Birch*, printed for R. Dodsley, London, vol. II, pp. 21-70.

RAPP, A. (1978), *Il problema della Germania negli scritti politici di E. Troeltsch* (*1914-1922*), Giuffrè, Milano.

RATZEL, F. (1897), *Politische Geographie*, Oldenbourg, München-Leipzig (2a ed. *Politische Geographie, oder die Geographie der Staaten, des Verkehres und des Krieges*, Oldenbourg, München 1903).

RATZEL, F. (1901), *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, in K. Bücher et alii (Hrsg.), *Festgaben für Albert Schäffle*, Mohr, Tübingen, pp. 101-

189.

REDLICH, F. (1998), *Hitler. Diagnosis of a Destructive Prophet*, Oxford University Press, Oxford.

RENAN, E. (1870a), *La guerre entre la France et l'Allemagne*, in Renan 1947, pp. 409-435.

RENAN, E. (1870b), *Lettre à M. Strauss*, in Renan 1947, pp. 437-448.

RENAN, E. (1871a), *Nouvelle lettre à M. Strauss*, in Renan 1947, pp. 449-462.

RENAN, E. (1871b), *La réforme intellectuelle et morale*, in Renan 1947, pp. 333-407.

RENAN, E. (1947), *La réforme intellectuelle et morale* (1871), in *Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, édition définitive établie par Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Paris, t. I.

RENOUVIER, C. (1874a), *Le credo politique de la France et des races latines*, "La critique philosophique", 3 (I): 65-79.

RENOUVIER, C. (1874b), *Réponse* [a L.P.E.C. 1874], "La critique philosophique", 3 (I): (163-169.

RENOUVIER, C. (1874c), *Le credo des races latines - Réponse à de nouvelles objections*, "La critique philosophique", 3 (I): 194-199.

RICHET, C. (1905), *La paix et la guerre*, Cahiers de la Quinzaine (7e série, 2e cahier), Paris.

RICHET, C. (1907), *Le passé de la guerre et l'avenir de la paix*, Société d'éditions littéraires et artistiques-P. Ollendorf, Paris.

ROBINET, J.-B. (1761), *De la nature* (1761-1766), chez F. van Harrevelt, Amsterdam, vol. I.

ROE, H. (1884), *Israel's World*: *Origin and Destiny of the British Race*, *Colonies*, *and Empire; according to Scripture*, *History*, *Language*, *and Signs of Our Times*, E. Stock, London.

ROOSEVELT, T. (1905), *The Strenuous Life* (1899), in *Essays and Addresses*, The Century Co., New York 1899; trad. it. di H. di Margrà, *Vigor di vita*, Treves, Milano.

ROOSEVELT, T. (1923-1927), *The Works of Theodore Roosevelt*. *National Edition*, C. Scribner's Sons, New York.

ROSENBERG, A. (1937), *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), Hoheneichen, München.

ROSENBERG, A. (1974), *Race and Race History*, *and Other Essays*, edited and introduced by R. Pois, Harper Torchbooks, Newe York.

ROSSI, PAOLO (1981), *Scienze della natura e scienze dell'uomo*: *alcune vie di comunicazione*, in *La nuova ragione*, a cura di P. Rossi, Scientia/il Mulino, Bologna, pp. 137-153.

Rossi, PIETRO (1982), *La sociologia positivistica*, in *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, a cura di A. Santucci, Feltrinelli, Milano, pp. 15-37.

RUSSELL, B. (1914), *War: The Offspring of Fear*, The Union of Democratic Control, London.

RUSSELL, B. (1969), *The Autobiography of Bertrand Russell* (1968); trad. it. *L'autobiografia*, Longanesi, Milano.

SABATIER, A. (1903), *Evolution et socialisme* (1*899), in *Philosophie de l'effort. Essais philosophiques d'un naturaliste*, Alcan, Paris, pp. 108-129.

SAGERET, J. (1917), *La guerre et le progrès*, Payot, Paris.

SALEEBY, C.W. (1917), *Imperial Health and the Dysgenics of War*, "Journal of State Medicine", 25: 307-316.

SANFORD, W.F., JR. (1965), *Dana and Darwinism*, "Journal of the History of Ideas", 26: 531-546.

SARFATTI, M. (1930), *Dux*, Mondadori, Milano.

SAVORGNAN, F. (1918), *La guerra e la popolazione. Studi di demografia*, Zanichelli, Bologna.

SAVORGNAN, F. (1926), *La guerra e l'eugenica*, "Scientia", 39: 418-428.

SCARPELLI, G., (1986), *A.R. Wallace: dall'evoluzione della specie all'evoluzione dello spirito*, "Intersezioni", 6: 47-70.

SCHALLMAYER, W. (1909), *Was ist von unserem sozialen Versicherungswesen für die Erbqualitäten der Bevölkerung zu erwarten?*, "Archiv für sozialen Hygiene und Demographie", 3: 27-65.

SCHELER, M. (1915), *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig.

SCHELER, M. (1916), *Der Krieg als Gesamterlebnis*, in *Gesammelte Werke*, Francke, IV, Bern 1976, pp. 267-282.

SCHELER, M. (2004), *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1931); trad. it. di G. Santamaria, *L'idea di pace e il pacifismo*, Edizioni Medusa, Milano.

SCHWABE, K. (1969), *Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochshullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges*, Göttingen.

SEARLE, G.R. (1976), *Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914*, Brill, Leiden.

SEEBERG, R. (1915), *Das sittliche Recht des Krieges*, "Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik", 9: 170-175.

SEECK, O. (1895-1913), *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Siemenroth & Worms, Berlin.

SEMMEL, B. (1960), *Imperialism and Social Reform. English Social-Imperial*

Thought, *1895-1914*, Allen & Unwin, London.

SERGI, G. (1917), *La guerra e la preservazione della nostra stirpe*, "Nuova Antologia", 52: 8-18.

SHAW, G.B. (1977), *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch* (1921), Penguin Books, Harmondsworth.

SIMMEL, G. (1917), *Der Krieg und die geistige Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, Duncker & Humblot, München und Leipzig; trad. it. di S. Giacometti, *Sulla guerra*, Armando, Roma 2003.

SMITH, J.M. (1987), *How to Model Evolution*, in J.H. Dupré ed., *The Latest on the Best*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass., pp. 119-131.

SMITH, W.D. (1980), *Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum*, "German Studies Review", 3: 51-68.

SMITH, W.D. (1986), *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*, Oxford University Press, New York.

SMITH, W.D. (1991), *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, *1840-1920*, Oxford University Press, New York.

SOLOWAY, R.A. (1990), *Demography and Degeneration. Eugenics and the Declining Birthrate in Twentieth-Century Britain*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

SOMBART, W. (1915), *Händler und Helden. Politische Besinnungen*, Duncker und Humblot, Leipzig und München.

SPENCER, H. (1851), *Social Statics*, *or, The Conditions Conducive to Human Happiness*, *and the First of Them Specified*, Williams & Norgate, London.

SPENCER, H. (1855), *The Principles of Psychology*, second edition, revised, Williams & Norgate, London 1870.

SPENCER, H. (1860), *The Social Organism*, in *The Man* versus *the State. With Four Essays on Politics and Society*, edited with an introduction by D. Macrae, Penguin Books, Harmondsworth, pp. 195-233.

SPENCER, H. (1873), *The Study of Sociology*, King, London.

SPENCER, H. (1967), *The Principles of Sociology*, London, Williams & Norgate, 1876-1893; trad. it. di A. Salandra e G. Salvadori, riveduta da C. Antiochia, P. Migliucci e S. Piccone Stella, *Principi di sociologia*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino.

SPENCER, H. (1884), *The Man* versus *the State*, in *The Man* versus *the State. With Four Essays on Politics and Society*, edited with an introduction by D. Macrae, Penguin Books, Harmondsworth, pp. 63-191.

SPENCER, H. (1901), *The First Principles* (1862); trad. it. di G. Salvadori, *I primi principi*, Bocca, Torino.

SPENGLER, O. (1992), *Der Mensch und die Technik* (1931); trad it. di G.

Gurisatti, *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, introduzione di S. Zecchi, Guanda, Parma.

SPENGLER, O. (1997), *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), Deutscher Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M.

STACKELBERG, R. (1999), *Hitler's Germany. Origins, Interpretations, Legacy*, Routledge, London.

STARGARDT, N. (1994), *The German Idea of Militarism. Radical and Socialist Critics, 1866-1914*, Cambridge University Press, Cambridge.

STEINMETZ, S.R. (1899), *Der Krieg als soziologisches Problem*, Versluys, Amsterdam.

STEINMETZ, R.S. (1907), *Die Philosophie des Krieges*, J.A. Barth, Leipzig.

STEINMETZ, R.S. (1929), *Soziologie des Krieges. Zugleich 2., vollständig umgearbeitet und erweiterte Auflage der "Philosophie des Krieges"*, J. Barth, Leipzig.

STEPAN, N.L. (1987), *"Nature's Pruning Hook": War, Race and Evolution, 1914-1918*, in J.M.W. Bean ed., *The Political Culture of Modern Britain*, Hamilton, London, pp. 129-148.

STEPHANSON, A. (2004), *Manifest Destiny. American Expansion and the Empire of Right*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1995; trad. it. di U. Mangialaio. *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'impero del bene*, Feltrinelli, Milano.

STEPHEN, L. (1878), *War*, "Comhill Magazine", 37: 478-489.

STERNHELL, Z. (1997), *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1983); trad. it. di M.G. Meriggi, *Né destra né sinistra. L'ideologia fascista in Francia*, Baldini & Castoldi, Milano.

STOCKING, G.W. (1985), *Il lamarckismo nella scienza sociale americana* (1968), in *Razza, cultura e evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*, a cura di F. Maiello, Il Saggiatore, Milano, pp. 199-239.

ZUR STRASSEN, O. (1918), *Moral und Krieg im Lichte der Biologie*, in *Festreden zur Jahrhundertfeier der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft am 22. November 1917*, in "Berichte der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft", 48: 92-120.

STRAUSS, F. (1870), *Krieg und Friede. Zwei Briefe an Ernest Renan, nebst dessen Antwort auf den ersten*, Hirzel, Leipzig.

STRAUSZ-HUPÉ, R. (1942), *Geopolitics. The Struggle for Space and Power*, G.P. Putnam's Sons, New York.

STROMBERG, R. (1979), *Max Weber and World War I: Culture and Politics*, "Dalhousie Review", 59: 350-357.

STROMBERG, R. (1982), *Redemption by War. The Intellectuals and 1914*,

The Regents Press of Kansas, Lawrence.

STRONG, J. (1885), *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, published by Baker & Taylor for the American Home Missionary Society, New York.

SUMNER, W.G. (1963), *War* (1911), in *Social Darwinism. Selected Essays of William Graham Sumner*, with an introduction by S. Persons, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., pp. 30-59.

TARDE, G. (1884), *Darwinisme naturel et darwinisme social*, "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", 17: 607-637.

TAYLOR-LOBAN, G. (1914), *Evolution and War* (resoconto di una conferenza con questo titolo tenuta da Sir Ronald Ross alla London School of Economics il 4 novembre 1914), "Science Progress", 9: 514-516.

TAYLOR, M.W. (1992), *Men versus the State. Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*, Clarendon Press, Oxford.

THACKER, A.G. (1915), *Some Eugenics Aspects of War*, "Science Progress", 10 (1915-1916): 73-80.

THAYER, W.R. (1918), *Vagaries of Historians*, *Presidential Address Prepared to Be Read Before the Americam Historical Association*, *at Cleveland*, *December 28*, *1918*, "American Historical Journal", 26 (Oct. 1918-July 1919): 183-195.

THIRLMERE, R. (pseud, di John Walker) (1907), *The Clash of the Empires*, Heinemann, London.

THOMSON, J.A. (1915), *Eugenics and the War*, "Eugenics Review", 7 (1915-1916): 1-14.

TIMMS, E. (1986), *Karl Kraus*, *Apocalyptic Satyrist Culture and Catastrophe in Hapsburg Vienna*, Yale University Press, New Haven.

TÖNNIES, F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Culturformen*, Fuess Verlag, Leipzig.

TÖNNIES, F. (1912), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 2. erheblich veränderte und vermehrte Auflage, K. Curtius, Berlin.

P. TORT (sous la direction de) (1992), *Darwinisme et société*, Presses Universitaires de France, Paris.

TOSCANO, M.A. (1995), *Trittico sulla guerra. Durkheim*, *Weber*, *Pareto*, Laterza, Bari.

VON TREITSCHKE, H. (1879-1889), *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Hirzel, Leipzig.

VON TREITSCHKE, H. (1899-1900), *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, herausgegeben von Max Cornicelius, Hirzel, Leipzig.

VACHER DE LAPOUGE, G. (1896), *Les sélections sociales. Cours libre de*

science politique professé à l'Université de Montpellier (1888-1889), Thorin et fils, Paris.

VACHER DE LAPOUGE, G. (1899), *L'Arien. Son rôle social*, A. Fontemoing, Paris.

VADALÀ-PAPALE, G. (1882), *Darwinismo sociale e darwinismo naturale*, Loescher, Torino.

VERENE, D.P. (1971), *Hegel's Account of War*, in Z.A. Pelczynski ed., *Hegel's Political Philosophy. A Collection of New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 168-180.

VERWORN, M. (1916), *Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik. Eine Betrachtung zum Weltkriege* (1915), zweite Auflage, Fischer, Jena.

DE VIGNY, A. (1951), *Servitude et grandeur militaire* (1835); trad. it. di F. Filippini, *Servitù e grandezza militare*, Rizzoli, Milano.

WALLACE, A.R. (1864), *The Origin of Human Races and the Antiquity of Man, Deduced from the Theory of Natural Selection*, "Journal of the Anthropological Society of London", 2: CLVII-CLXXXVII; rist. con modifiche col titolo *The Development of Human Races under the Law of Natural Selection*, in Wallace 1870, pp. 303-331.

WALLACE, A.R. (1870), *Contributions to the Theory of Natural Selection. A Series of Essays*, Macmillan, London.

WALLACE, A.R. (1889), *Darwinism. An Exposition of the Theory of Natural Selection, with Some of Its Applications*, Macmillan, London.

WALLACE, A.R. (1890), *Human Selection*, "Fortnightly Review", n.s., 48: 325-337.

WALLACE, A.R., (1892), *Past and Future*, "The Arena", 26: 145-159; rist. in Wallace 1900, II, pp. 493-509.

WALLACE, A.R. (1900), *Studies, Scientific and Social*, Macmillan, London.

WANKLYN, H. (1961), *Friedrich Ratzel A Biographical Memoir and a Bibliography*, Cambridge.

WEBER, MARIANNE (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen.

WEBER, M. (1961), *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità, Milano.

WEBER, M. (1970a), *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca* (1895), in *Scritti politici*, a cura di R Manganaro, Giannotta, Catania, pp. 71-124.

WEBER, M. (1970b), *Deutschland unter den europäischen Weltmächten* (1916); trad. it. *La Germania tra le grandi potenze europee*, in *Scritti politici*, a cura di P. Manganaro, Giannotta, Catania.

WEBER, M. (1977), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Sansoni, Firenze.

WEBER, M. (1982a), *Parlamento e governo. Per la critica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Laterza Bari.

WEBER, M. (1982b), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo* (1916), in *Sociologia della religione* (1920), introduzione di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, vol. I, pp. 525-560.

WEIKART, R. (1995), *A Recently Discovered Darwin Letter on Social Darwinism*, "Isis", 86: 609-611.

WEIKART, R. (1999), *Socialist Darwinism. Evolution in German Socialist Thought from Marx to Bernstein*, International Scholar Publications, San Francisco.

WEINDLING, P.J. (1989), *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge.

WELCH, D. (1998), *Hitler*, Routledge, London.

WESTERGARD, H. ed. (1916), *Losses of Life in Modern Wars. Austria-Hungary; France, by Gaston Bodart; Military Selection and Race Deterioration. A Preliminary Report and Discussion, by Vernon Lyman Kellogg*, Clarendon Press, Oxford; Humphrey Milford, New York (Carnegie Endowment for International Peace, Division of Economics and History, John Bates Clark, Director).

WILSON, E.O. (1979), *Sociobiology. The New Synthesis* (1975); trad. it. di A. Suvero, revisione di D. Mainardi, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, prefazione di D. Mainardi, Zanichelli, Bologna.

WINTER, J. (1986), *The Great War and the British People*, Macmillan, London.

WOLSELEY, G. (1889a), *War*, "Fortnightly Review", 45: 1-17.

WOLSELEY, G. (1889b), *Is a Soldier's Life Worth Living?*, "Fortnightly Review", 45: 597-609.

WRIGHT, Q. (1964), *A Study of War* (1942), abridged by Louise Leonard Wright, Chicago University Press, Chicago.

WYATT, H. (1899), *War as the Supreme Test of National Value*, "Nineteenth Century", 45: 216-225.

WYATT, H. (1911), *God's Test by War*, "Nineteenth Century", 69: 591-606.

ZIEGLER, H.E. (1893), *Die Naturwissenschaft und die socialdemokratische Theorie, ihr Verhältniss dargelegt auf Grund der Werke von Darwin und Bebel*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart.

ZINCKE, F.B. (1868), *Last Winter in the United States. Being Table Talk Collected during a Tour through the Late Southern Confederation, the Far West, the Reeky Mountains, etc.*, Murray, London.

ZINCKE, F.B. (1883), *The Plough and the Dollar; or the Englishry of a Century Hence*, Keegan Paul, Trench & Co, London.

Finito di stampare nel mese di novembre 2005
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)

Note

[←1]

Per una breve esposizione della teoria darwiniana rimando al cap. 2, pp. 37-42.

[←2]

Sul "lamarckismo" di Spencer v. la nota 2 del cap. 2.

[←3]

La letteratura sull'eugenetica è vastissima. Mi limito a segnalare Kevles 1985 e Adams ed. 1990.

[←4]

La letteratura è ormai vasta. Fra gli ultimi lavori significativi, Bannister 1979, Jones 1980, Kelly 1981, Bellomy 1984, Clark 1984, Bernardini 1997, Weikart 1999.

[←5]

Nel senso che, come Lamarck, attribuì un'importanza decisiva ai fattori evolutivi che stiamo per esporre e, come i neolamarckiani, minimizzò l'importanza della selezione naturale; *non* nel senso che si richiamò esplicitamente a Lamarck, al quale anzi mosse critiche (sostanzialmente immotivate) su aspetti che per brevità non possono essere discussi qui.

[←6]

Su questi due autori v. più avanti, pp. 52-53.

[←7]

L'astronomo e matematico William Whiston, successore di Newton come professore di matematica a Cambridge.

[←8]

Il termine “sublime” in questo brano ha un significato preciso. L’uomo politico inglese Edmund Burke lo aveva distinto dal bello, definendolo “una specie di dilettoso orrore, di tranquillità tinta di terrore”, e spiegando con questo il piacere che si prova di fronte a tragedie, orrori e spettacoli che atterriscono ma non minacciano la reale distruzione dello spettatore. Secondo Kant il sublime consta di due elementi: la percezione di una grandezza sproporzionata alle facoltà umane o di una potenza terrificante; il sentimento - dovuto al riconoscimento della sproporzione o del pericolo - della propria superiorità, nonostante i limiti umani, e libertà rispetto all’evento naturale.

[←9]

"Non resta più virtù / se manca forza al vizio".

[←10]

Cit. in La Vergata 1990b: 76; alle pp. 76-92 vengono addotti altri esempi, tratti da vari autori settecenteschi e ottocenteschi, dell'ideologia della sferza del bisogno.

[←11]

Il fenomeno biologico della degenerazione fu studiato tra i primi dal biologo inglese Edwin Ray Lankester (1880), che non esitò a ricavarne estrapolazioni morali e sociali (1890). Così anche i belgi Demoor, Massart e Vandervelde (1897). Sul tema v. Pick 1999.

[←12]

Sulla concezione hegeliana della guerra v. Cesa 1976; Verene 1971; Mori 1984: 83-99, 219-229; Philonenko 1988: 55-66.

[←13]

Su James torneremo più avanti in questo capitolo.

[←14]

The Strenuous Life è il titolo di un famoso discorso del presidente americano Theodore Roosevelt (v. cap. 7, pp. 151-153). È verosimile che James vi alluda.

[←15]

La delusione fu il sentimento dominante negli intellettuali - pochi - che non salutarono la guerra con entusiasmo. Lo storico Gaetano De Sanctis annotava nel suo diario il 10 maggio 1914: "Fino all'agosto 1914 era confortante, e direi giocondo lo spettacolo della società in mezzo a cui si viveva. Continuo, rapidissimo in apparenza il progresso intellettuale ed economico, coraggiosa, severa la critica che essa faceva di sé; arditi, incessanti i tentativi per migliorarsi, per illuminarsi, per attuare maggiormente l'idea di giustizia. E poi è venuta la guerra ed ha rivelato quale cumulo smisurato di odio e di malvagità posasse in fondo alle anime" (cit. in Gentile 1996: 115).

[←16]

Sul pensiero sociale di Wallace v. Kottler 1974, Durant 1979 e Scarpelli 1986.

[←17]

Il miglior libro su Spencer è Peel 1971.

[←18]

Su Cobden V. Pick 1994: 29-42.

[←19]

Spencer ribadisce questo punto più volte, in pubblico e in privato. Ad esempio in una lettera a Huxley del 6 febbraio 1888 scrive che la "guerra della spada" dev'essere sostituita dalla "guerra del telaio"; e a J.A. Skilton il 10 gennaio 1895: "Nessun tipo superiore di organizzazione sociale può svilupparsi se prima non cessano gli antagonismi sociali e, quindi, la guerra […] Chiunque desideri contribuire al progresso sociale dovrebbe dedicare tutte le sue energie a dimostrare che nessun progresso fondamentale e permanente nella vita sociale può compiersi fin tanto che continuano le attività belliche e l'organizzazione sociale a queste consona" (Duncan ed. 1908: 281, 366-367). E ancora nel 1899: come la monarchia e la schiavitù, la guerra è un'istituzione "che sorge naturalmente nel corso dell'evoluzione" e attraverso cui bisogna necessariamente passare nel cammino verso forme sociali più elevate. "Bisognava ammettere, seppur a malincuore, che la guerra, ovunque e sempre odiosa, è stata un fattore d'incivilimento, producendo il consolidamento dei gruppi - di gruppi semplici in gruppi composti, doppi, tripli - finché non si formarono le nazioni moderne. Come in tutto il regno organico l'evoluzione si è compiuta grazie alla spietata disciplina della natura 'rossa di zanna e d'artiglio', così nel campo sociale l'agente grazie al quale si sono accorpate le società e sviluppate le strutture sociali è stata una disciplina non meno sanguinosa: un'ammissione, questa, che può essere accompagnata dalla credenza che sta per essere raggiunto uno stadio in cui la sopravvivenza delle più adatte fra le società, finora avvenuta a prezzo di conflitti sanguinosi, avverrà attraverso conflitti pacifici" (*ibid.*: 569).

[←20]

E trovò il suo posto nei manuali di sociologia (v. ad esempio Cosentini 1912: 630-631) e nelle opere generali sulla guerra (ad esempio Lagorgette 1906: 558).

[←21]

Mette conto di sottolineare, a proposito della distinzione fra caccia e guerra, una differenza fra Letourneau e lo spenceriano Molinari. Per quest'ultimo, "l'uomo dà la caccia agli animali di cui si nutre, ma fa la guerra a quelli a cui serve di nutrimento". Combatte questi ultimi non solo per difendersi, ma anche per sbarazzarsi di concorrenti pericolosi nella caccia. La guerra contro gli animali è dunque "sterminio di concorrenti al sostentamento" (Molinari 1898: 6) e in questo senso è simile alla guerra fra tribù che si contendono beni alimentari, in particolare la selvaggina.

[←22]

Altrove Letourneau sembra pensarla diversamente. Cfr. p. 25: “la guerra, la lotta collettiva fra gruppi della stessa specie, è tutt’altro che rara nel regno animale ed è propria delle specie più sociali”; a pp. 527-528 dice che negli animali ci sono “conflitti violenti affatto analoghi alle guerre tra gli uomini”.

[←23]

Allude al calo demografico francese, lamentato da più parti e oggetto di un lungo dibattito.

[←24]

V. ad esempio Ecker 1871, Jackson 1872 e la polemica fra Renan e Strauss sulla quale torneremo alla fine di questo capitolo.

[←25]

Temi di questo genere furono dibattuti su riviste e in convegni già prima della guerra. Al primo congresso internazionale di eugenetica (Londra 1912) vi fu una notevole partecipazione italiana, con relazioni di Sergi, Giuffrida-Ruggeri. Morselli, Antonio Mario, Roberto Michels, Corrado Gini. Al secondo congresso internazionale (New York 1921) Gini mandò una relazione su *The War from the Eugenic Point of View*, in cui minimizzava gli effetti disgenetici della guerra. Questo e altri suoi saggi sull'argomento furono raccolti in C. Gini, *Problemi sociologici della guerra*, Zanichelli, Bologna 1921. Inizialmente, anche Franco Savorgnan attribuì alla guerra effetti disgenetici (*La guerra e la popolazione. Studi di demografia*, Bologna, Zanichelli, 1918). Ma poi cambiò idea e si schierò col natalista e ottimista Gini (F. Savorgnan, *La guerra e l'eugenica*, "Scientia", 20, 1926). In generale, tuttavia, salvo queste eccezioni, mancò nell'eugenetica italiana un interesse specifico per le conseguenze della guerra e gli effetti biologici dell'istruzione militare. Su questi temi v. Fogliano 1984, 1986.

[←26]

Ecco che ritorna in veste scientificamente aggiornata uno degli argomenti avanzati già nel Settecento da Robinet (cfr. *supra*, cap. 3, p. 61).

[←27]

Ovviamente questo argomento si basava sul presupposto che fossero gli uomini a scegliere. Ma c'era chi la pensava diversamente: già secondo Wallace, per esempio, il miglioramento della razza era assicurato dalla selezione operata dalle donne, che sarebbe stata più efficiente in una società in cui fossero finalmente emancipate dai ricatti economici e sociali (Wallace 1890).

[←28]

Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, frammento 25 [5], p. 415. Ringrazio il dottor Luca Lupo per avermi segnalato questo brano. Su Nietzsche e la guerra, metaforica e reale, è ora indispensabile la lettura delle molte pagine che sono dedicate a questo tema in Losurdo 2002.

[←29]

Non bisogna dimenticare che Bryan fu più volte candidato democratico (sconfitto) alla presidenza degli Stati Uniti.

[←30]

Lo scritto di Kirchhoff fu pubblicato postumo nel 1910, ma era stato composto, secondo il curatore W. Ulle, fra la fine del 1905 e l'estate del 1906 (Kirchhoff 1910: XI). Le stesse idee, nella stessa formulazione e struttura argomentativa, erano però già state esposte in pubblico da Kirchhoff almeno in due occasioni, nel 1884 e nel 1892: cfr. *Über den Darwinismus in der Völkerentwicklung* (resoconto anonimo in *Tageblatt der 57. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Magdeburg*, Magdeburg, 1884: 392-393) e *Darwinismus in der Völkerentwicklung* (resoconto del dottor Mentz in "Mittheilungen der geographischen Gesellschaft für Thüringen zu Jena", 11, 1892: 60-65).

[←31]

Tesi non nuova, già da altri formulata in linguaggio darwiniano, ad esempio dallo storico tedesco Seeck (1895-1913: 1, 2a parte, § 3, "Die Ausrottung der Besten").

[←32]

Cfr. *supra*, cap. 3, pp. 73-78.

[←33]

Una seconda edizione, completamente riveduta ed ampliata, fu integrata nella *Soziologie des Krieges* (J. Barth, Leipzig 1929).

[←34]

Una curiosa contraddizione con quanto affermerà un paio d'anni dopo il sociologo Sombart (v. cap. 7, pp. 173-174). Ma qualunque argomento era buono per esaltare la superiorità tedesca.

[←35]

Su Haeckel v. Di Gregorio 2005.

[←36]

Sul darwinismo sociale di Haeckel v. Gasman 1971, che ne fa una sorta di precursore del nazismo, e Kelly 1981: 112-114, che cerca di discolparlo da quest'accusa.

[←37]

Naturalmente Darwin non ha mai usato questo termine.

[←38]

Cfr. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Reimer, Berlin 1868, cap. VII, e *Die Lebenswunder*, Kroner, Stuttgart 1904, cap. V.

[←39]

Questi temi sono sviluppati soprattutto in Haeckel 1878.

[←40]

Gobineau non solo aveva scritto l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* prima di Darwin, ma accusava i darwiniani di plagio. Nella premessa alla seconda edizione dell'opera scriveva: "Darwin e Buckle […] hanno creato le principali derivazioni del ruscello da me fatto scaturire. Molti hanno puramente e semplicemente presentato come verità da loro scoperte ciò che copiavano da me, bene o male mescolandovi le idee oggi di moda" (Gobineau [1853-1855] 1965: 23-24). Quanto poco fondamento avesse questa rivendicazione di priorità e quanto poco Gobineau sapesse delle idee di Darwin è dimostrato dalla sua affermazione che la teoria della selezione naturale "trae origine" dall'idea che i progressi e i regressi della società sono effetti della mescolanza delle razze (*ibidem*).

[←41]

Mackinder 1919. Su Mackinder v. Strausz-Hupé 1942, Lowe 1981, Losano 2005. Su Ratzel torneremo nel cap. 7, pp. 192-194.

[←42]

In qualche modo Hayes fu accontentato, ma solo per quanto riguarda la letteratura: v. Brie [1916] 1928, 1927.

[←43]

V. ad esempio Barker 1914, Muirhead 1915.

[←44]

V. ad esempio Renouvier 1874a, b, c; L.P.E.C 1874; Gazeau 1903; Fouillée 1904.

[←45]

Luogo comune ripreso anche da Haeckel. Un florilegio di variazioni su questo tema è in Nicolai 1917, p. 266. Quanto alla contrapposizione fra Inglesi commercianti e Tedeschi eroi, basti ricordare lo scritto di Werner Sombart *Händler und Helden* (1915).

[←46]

Come avrebbe notato un recensore sulla "Sociological Review" (8, 1915: 201), l'articolo del 1896 conteneva "una formulazione estrema" proprio dell'opinione che il libro del 1915 intendeva demolire. La contraddizione non sarebbe sfuggita al tedesco Brie (1927: 26).

[←47]

Tant'è vero che in questa letteratura abbondano le opere in cui l'uso di argomenti biologici è nullo o quasi: v. ad esempio *The Clash of the Empires* (1907) di Rowland Thirlmere (pseudonimo di John Walker, 1861-1932). Poiché questo non è uno studio sull'imperialismo o sul darwinismo sociale, basterà rinviare a Bariè 1953, Semmel 1960, Koch 1973 e G. Jones 1980.

[←48]

Cioè nazionalista arrabbiato. Così si definiva lui stesso: cfr. Buckley 1945, p. 127. La poesia è dedicata a Kipling.

[←49]

Passando al setaccio le nazioni, / separando la scoria dal metallo, / i reietti e i deboli / dagl'idonei e dai forti; / combattendo la bruta, / abissale Fecondità; / frenando la folla / di sbagli grossolani, / i brancolanti, ottusi / eccessi al servizio / del Grembo dell'universo, / gli assolutamente schiavi; / temprando nel fuoco il carattere / intagliato nel Mondo, / la miracolosa gemma / nel sigillo sull'anello che brucia / sulla mano del Padrone / […] con limpido canto, con taglio netto; / con tenere parole, dando una dolce fine; / rendendo bella la morte, / e la vita un soldino / da puntare in un gioco / che è ben più / che un trasferimento dell'essere; / arcianarchica, prima costruttrice, / principe ed evangelista, / io sono la Volontà di Dio: / io sono la Spada». (Henley 1892: 10-12). Buckley (1945: 137) osserva: "Chiaramente, dietro questa esaltazione mistica della guerra (*mystical belligerency*) c'è un darwinismo ingenuo e applicato male".

[←50]

T. Roosevelt, *National life and character* (1894) in Roosevelt 1923-1926, XIV: 248-249; cit. in Burton 1965: 109. Oltre a *National life and character*, che è una recensione dell'omonimo libro di C.H. Pearson (1893), gli scritti principali di Roosevelt sui rapporti fra evoluzione biologica e progresso sociale sono *Social evolution* (1895, recensione dell'omonima opera di B. Kidd), *Biological analogies in history* (1910), *The origin and evolution of life* (1918), tutti in Roosevelt 1923-1926, XIV. Sulle caratteristiche e sui limiti del darwinismo sociale di Roosevelt v. l'ottimo, conciso Burton 1965. Ad esempio, Roosevelt giustificò l'aggressione alle Filippine non come un diritto del più forte, ma come il dovere di una civiltà superiore di prendersi cura di una inferiore.

[←51]

Questo brano fa parte di un articolo, *L'idée de guerre et de patrie chez le Président Roosevelt*, pubblicato nel giornale "Le temps" l'11 novembre 1902 e ristampato in Izoulet 1903: XXV-XLVII.

[←52]

V. la ricca documentazione addotta nell'ottimo Clark 1984.

[←53]

Cfr. ad esempio *Der Kampf ums Dasein in der Natur und in Volkerleben* (1871), conferenza dell'anatomista e antropologo Alexander Ecker (1816-1887), che fu anche tradotta in francese (Ecker 1872).

[←54]

Come già avevano fatto Comte e Alfred de Vigny in *Servitude et grandeur militaires* (cfr. de Vigny [1835] 1951: 11-12, 19, e soprattutto 22, 55). De Vigny aveva attaccato violentemente l'apologia della guerra di de Maistre sia nell'opera sopra citata (pp. 55-56) sia in *Stello* (1832, cap. XXXII). Sull'atteggiamento di Comte v. Derathé 1970 e Petit 1985.

[←55]

La lettera di Renan fu pubblicata sul "Journal des débats" il 16 settembre, quindi il giorno dopo l'uscita dell'articolo sulla "Revue des deux mondes": si trattava della risposta ad una lettera che Strauss gli aveva indirizzato il 18 agosto 1870 su un giornale di Augusta e che era comparsa in traduzione francese nel "Journal des débats" del 15 settembre. Per il darwinismo di Strauss v. *Der alte und der neue Glaube* (1872), opera che è duramente criticata da Nietzsche nella prima delle *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873). Forse vale la pena di ricordare che Nietzsche rimproverava al "filisteo" Strauss di non aver avuto il coraggio di andare fin in fondo nello svolgere "un'etica darwinistica genuina" e di trarre dal *bellum omnium contra omnes* "precetti morali per la vita", da rivolgere soprattutto contro il Cristianesimo (Nietzsche 1991: § 7, 51-53). Nietzsche, del resto, non nutriva eccessive simpatie nemmeno per Renan.

[←56]

Anche questa in risposta ad una di Strauss, pubblicata il 2 ottobre 1870 sullo stesso giornale di Augusta. Risposta tardiva a causa delle difficoltà nei rapporti postali tra i due paesi causate dal blocco prussiano dopo l'armistizio del febbraio 1871. Entrambe le lettere di Strauss, con la traduzione tedesca della prima lettera di Renan furono pubblicate a Lipsia dall'editore Hirzel nel 1870 (Strauss 1870).

[←57]

La revisione delle idee esposte nelle lettere a Strauss si spinge fino alla negazione di quel principio di "federazione" che Renan aveva presentato come "il fondamento dell'umanità". Ancora in *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882), Renan ribadirà che i tempi non sono maturi per una federazione europea.

[←58]

V. Digeon 1959: 194-208; Clark 1984: 21-22, 32-33. Va comunque notato che queste contraddizioni non dovevano sembrare tali a Renan, se raccoglieva in un unico volume l'articolo del 1870, le lettere a Strauss e la *Réforme*.

[←59]

Dialogues et fragments philosophiques, terza ed., Paris: Calmann Lévy, 1886, p. 116; cit. in Clark 1984: 32

[←60]

Scheler cita spesso lo storico Heinrich von Treitschke, pur dichiarando di non condividere tutto quello che "quest'uomo vigoroso, appassionato, ma per certi versi limitato" ha detto sullo Stato e sulla guerra. Ne riporta con approvazione questo giudizio: "Per lo storico che vive nel mondo della volontà, è subito chiaro che l'esigenza della pace perpetua è fondamentalmente reazionaria; egli vede che abolire la guerra vorrebbe dire abolire dalla storia ogni movimento e ogni divenire" (Scheler 1915: 18).

[←61]

Scheler rinvia con approvazione a *Die Philosophie des Organischen* (1909) del biologo vitalista Hans Driesch. La critica della biologia meccanicistica ricorre in diversi scritti di Scheler: v. ad esempio la sezione "Organo e strumento» di *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1914). Scheler critica parimenti l'opinione di Darwin, Spencer e altri secondo cui simpatia e amore possono essere ricondotti agl'istinti sociali degli animali e all'acquisizione di comportamenti utili all'individuo o al gruppo.

[←62]

Argomento bizzarro e smentito dall'esperienza dell'umanità; tant'è vero che Scheler non adduce alcuna prova a sostegno. E, anche se fosse stato fondato nei fatti, uno spenceriano avrebbe potuto tranquillamente rispondere che in questi casi la lotta per l'esistenza si attenua proprio perché prosegue in altra forma.

[←63]

Il motivo del carattere dispendioso delle nature superiori è già in Nietzsche. V. ad esempio un frammento manoscritto della primavera 1888: "le razze forti si *decimano a vicenda*: guerra, sete di potenza, avventura; la loro esistenza è dispendiosa, breve; esse si estenuano *tra loro* - gli affetti forti: lo *spreco* - non si *capitalizza* più energia… […] Sono razze *dissipatrici*" (Nietzsche 1983: 319). Appunto per questo rischiano, sia secondo Nietzsche sia secondo Scheler, di venire sommerse dalla marea dei mediocri, più furbi nell'amministrare le loro misere capacità.

[←64]

V. ad esempio Barker 1914, Muirhead 1915; cfr. Hoover 1989.

[←65]

Pochi giorni dopo aver redatto l'appello, Wilamowitz scrisse anche una "Dichiarazione dei professori dell'impero tedesco" (*Erklärung der Hochschullehrer des deutschen Reiches*), sottoscritto da 3016 personalità (v. Canfora 1977:100.

[←66]

Una parziale eccezione è Verwom 1915. L'Appello del 4 agosto inizia, è vero, con un riferimento alla "terribile lotta per l'esistenza imposta alla Germania" (*in dem ihm aufgezwungenen schweren Daseinskämpfe*), ma l'espressione non ha significato biologico: è la lotta con cui la Germania difende il suo diritto ad esistere. Che in queste parole non vi fossero implicazioni socialdarwiniste è confermato dal fatto che la traduzione francese dell'Appello suonasse: "la terrible lutte que nous a été imposée et qui menace rien de moins que notre existence" ("Revue rose", 22, 1914: 170). Se si fosse trattato di una manifestazione di "darwinismo alla tedesca", il traduttore si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione di sottolinearlo?

[←67]

Come abbiamo visto (cap. 6, p. 132), von Bernhardi pensava il contrario. Insomma, dunque, i tedeschi erano eroi o commercianti? Il filosofo Georg Simmel risolse la questione affermando che la superiorità tedesca consisteva nel fatto che lo spirito tedesco, non avendo una forma, aveva illimitate possibilità di sviluppo vitale, diversamente da altri popoli, ad esempio i francesi, ormai sclerotizzati in forme rigide di vita spirituale, e dunque dotati di minore vitalità (Simmel 1917).

[←68]

Sull'atteggiamento degli intellettuali tedeschi v. Hintze *at alii* 1915, Lübbe 1974, Schwabe 1969, Rapp 1978, Hüppauf 1984, Mommsen 1981a, 1995, 1996, 1997, Flasch 2000. Sulkla storia del nazionalismo tedesco v. Merker 2001.

[←69]

Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), fondatore di società ginnico-patriottiche, irreggimentò la gioventù tedesca in formazioni paramilitari e contribuì alla diffusione del nazionalismo tedesco nei primi decenni dell'Ottocento. La sua opera più famosa è *Deutsches Volkslhum* (1810).

[←70]

Jules Soury (1842-1916), filosofo, psicologo e storico delle religioni, traduttore francese di Haeckel. È un po' esagerato definirlo uno "scienziato di punta".

[←71]

Fest precisa però che il darwinismo si prestò a molti usi.

[←72]

Ad esempio Kershaw 1998: 288, 290, 296, 344, 448, 532-533; 2000: 19, 208, 256, 405, 615, 636.

[←73]

Genetic drive: è la prima volta che trovo questo termine in relazione al darwinismo sociale. È stato usato negli anni 1980 per indicare uno specifico fattore evolutivo, dunque in un contesto completamente diverso. Come descrizione dell'ereditarismo dei darwinisti sociali, è come minimo un anacronismo, se non un termine senza senso.

[←74]

"Houston" e "Chamberlain" sono in realtà nome e cognome della stessa persona: Houston Stewart Chamberlain, del quale diremo qualcosa più avanti.

[←75]

Su Evola V. anche Cassata 2003.

[←76]

Dell'opera iniziò una traduzione italiana Cesare Battisti, che tuttavia non la portò a termine. Su Ratzel v. Wanklyn 1961, Buttmann 1977, Müller 1996, Smith 1980, 1986, 1991.

[←77]

Kjellén profetizzò nel 1914 la vittoria della Germania (per la quale parteggiava) nella prima guerra mondiale e la successiva formazione di pochi, grandi Stati (Kjellén 1914a, b, 1915). Previsioni sbagliate, nonostante le sue analisi geopolitiche, o forse a causa di queste.

[←78]

Neanche questa è un'idea originale. In una parte non piccola della letteratura sulla cosiddetta crisi della civiltà, letteratura fiorita in particolare negli anni 1920, bolscevismo e americanismo sono visti come due facce della stessa medaglia, due manifestazioni dello stesso spirito moderno, industriale, finanziario, tecnologico, economicistico, materialistico e senz'anima (v. Nacci 1989, 1996, e i testi raccolti in Nacci 1982).

[←79]

Haushofer soggiornò in Giappone dal 1908 al 1910, su incarico della Scuola di Guerra della Baviera. Ammirava molto quel paese "amante delle armi", in particolare il connubio di shintoismo come religione di Stato e militarismo (Haushofer 1913).

[←80]

Una guerra molto importante, perché fu il primo caso in cui i "gialli", fino a quel momento ai margini della storia, le suonarono ai "bianchi" russi. Fu una guerra sanguinosissima. Alle sue ripercussioni sul "mondo mentale" ha dedicato pagine importanti Antonio Gibelli (1991).

[←81]

Non ha senso cercare nei futuristi una proposta politica coerente e articolata. Non mancano vere e proprie contraddizioni. Per esempio, nel manifesto politico dei futuristi, che è del 1918, i toni sono meno aristocratici, e si propone l'abolizione del militarismo.

[←82]

La punteggiatura, in questa e nelle citazioni che seguono, è quella dell'originale.

[←83]

È importante non confondere malthusianesimo e neomalthusianesimo: il reverendo Malthus vedeva anche effetti morali positivi nella sovrappopolazione ed era contrario alle pratiche contraccettive (ammetteva solo l'astinenza dal matrimonio); i neomalthusiani, non di rado radicali e liberi pensatori, facevano campagna per la contraccezione.

[←84]

Il riferimento è a Angeli 1910: cfr. sopra, cap. 3, pp. 81-82.

[←85]

Se c'è una via al Meglio, / esige che si guardi bene in faccia al peggio" (Thomas Hardy, *In Tenebris*, II, 1895-1896).

INDICE

Premessa 12

1 Come introduzione: Scienze naturali e scienze sociali 15

Darwinismo sociale e biologismo 15

Modelli fisici e modelli biologici nelle scienze sociali 20

Ambiguità del concetto di darwinismo sociale 33

2 Le diverse forme del darwinismo sociale 51

Un termine polemico 51

Spencer darwinista sociale? 54

Lamarckismo e darwinismo 57

"La dura disciplina della natura" 64

Darwin darwinista sociale 70

La "sopravvivenza degl'inadatti" 77

Il socialimperialismo 79

Le basi biologiche della cooperazione 82

3 Immagini e giustificazioni della guerra 88

La guerra come fenomeno naturale 90

La guerra e l'"economia della natura", ovvero l'equilibrio attraverso la distruzione 91

La guerra come sfogo della sovrappopolazione 93

La guerra come punizione divina 95

La guerra come palestra, come tonico, come pungolo 99

La sferza del bisogno 104
La guerra come tribunale della storia 111
La guerra came scuola morale 113
La guerra come scuola di patriottismo e fattore di coesione sociale 117
La guerra come prova del valore nazionale 118
La guerra come manifestazione dell'aggressività innata dell'uomo 119
4 La progressiva estinzione della guerra 129
Darwin e Wallace sulla guerra 129
La "crosta di consuetudini" e l'"età della discussione" 136
Società militari e società industriali 142
Grandezza e decadenza della guerra 147
La barbarie al fondo della guerra 151
5 Guerra ed eugenetica 157
Selezione o controselezione? 157
Fatti e valori 165
6 Darwinismo, imperialismo, militarismo 173
Il "darwinismo alla tedesca" 174
Un vecchio monista di fronte alla guerra e all'eternità 186
Imperialismo anglosassone 194
Il "credo delle razze latine" e le sue eccezioni 211
Antidarwinismo alla tedesca 221
7 Dalla guerra mondiale al fascismo e al nazismo 236

La guerra per la difesa della Kultur 236
Ancora sul darwinismo sociale 250
Razzismi e lotta fra le razze 253
Lo "spazio vitale" 265
Mein Kampf 272
Apologie italiane della guerra 276
Mussolini 285
Conclusioni 296
Bibliografia 303